

Grundprobleme

der

Religionsphilosophie.

Acht Vorträge

von

D. Dr. A. Dorner.



Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1903.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.) Naumburg a. S.

Vorrede.

Diese Vorträge, welche ich mehrfach ausgesprochenem Wunsche gemäß der Öffentlichkeit übergebe, wurden vor einem größeren Kreise gebildeter Frauen und Männer gehalten. Ihre Absicht geht darauf, mit den hauptsächlichsten Fragen, welche das gegenwärtige religiöse Denken beschäftigen, bekannt zu machen. Zu diesem Zwecke versuchen sie zunächst einen Überblick über die gegenwärtigen Untersuchungen des religiösen Lebens zu geben, indem sie die Methode der Forschung und die Resultate derselben beschreiben. Sodann wird das Wesen der Religion von der empirischen Seite psychologisch untersucht, die Frage nach der Wahrheit des religiösen Gehaltes erörtert und die Notwendigkeit aufgezeigt, ein Ideal der Religion anzunehmen. Hierauf wird die historische Entwicklung der Religion besprochen, wie sie in fast allen Religionen formal der Einheit, dem Monotheismus zusteuert, wie inhaltlich die verschiedenen Religionen einen immer umfassenderen Gehalt und immer mehr vertiefte Gegensätze zur Einheit zusammenfassen und in formaler wie inhaltlicher Beziehung dem Ideale zusteuern, das die Vernunft als das Ideal erkennen kann. Sodann wird der subjektive Glaube in seinen verschiedenen Stufen durchlaufen, bis er zu der vollen Glaubensgewißheit durchgedrungen ist. Ebenso werden die verschiedenen Äußerungen des Glaubens, wie sie den verschiedenen Entwicklungsstufen des Glaubens entsprechen, erörtert; die spezifischen Äußerungen des Glaubens im Opfer, Mantik, Ekstase, Offenbarung, Gebet, Kontemplation, die religiöse Lehre, die religiöse Ethik, die religiöse Kunst und die religiöse Gemeinschaft kommen zur Sprache, wie sie in den verschiedenen Stadien der religiösen Entwicklung sich gestalten. Endlich wird das Verhältnis der Religion zur weltlichen Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst dargestellt und

zum Schluß wird die einheitliche, alle Lebensgebiete zusammenfassende Kraft des Glaubens betont.

Ich habe hier manche Fragen unberührt gelassen, die ich in meinem Grundriß der Religionsphilosophie eingehend erörtert habe, insbesondere die Metaphysik der Religion, anderes eingehender und nach anderen Seiten hin ausgeführt, als es in jener Schrift geschehen ist. In bezug auf die Literaturangabe habe ich mich hier auf Weniges beschränkt.

Es kam mir bei diesen Vorträgen besonders darauf an, das zentrale Wesen der Religion von der empirischen Seite wie von der idealen Seite zu beleuchten und so bei aller Kritik im einzelnen, zu der die empirische Religion besonders in ihren kirchlichen Gestaltungen herausfordert, einen geschlossenen Eindruck von der einheitlichen Kraft des religiösen Lebens zu geben, wie es sich mit der Entwicklung des menschlichen Geistes in gesteigerten Gestalten offenbart und dem Ideale entgegenbewegt.

Wenn es mir gelungen ist, diesen Zweck zu erreichen, so hat diese kleine Arbeit ihre Aufgabe erfüllt.

Wengen im Berner Oberland,
im August 1903.

Der Verfasser.

Inhalt.

Verbesserungen.

S. 1 Z. 11 v. o. statt begeistert lies: begeistet.
S. 11 Z. 24 v. o. statt untereinandergebracht lies: unter einander gebracht.
S. 12 Z. 20 v. o. setze nach „Religion“ ein Komma.
S. 31 Z. 5, 6 v. o. statt: ein Verlangen das — berechtigt ist lies: Das Verlangen nach einer tieferen Gotteserkenntnis ist, wenn .... berechtigt und kommt.
Z. 8 v. o. streiche: kommt.
S. 41 Z. 18 v. u. statt daß lies: das.
S. 46 Z. 12 v. u. streiche nach „ist“ den Punkt.
S. 54 Z. 18 v. u. streiche nach „also“ „sich“.
S. 78 Z. 3 v. o. statt indem lies: , in dem.
S. 81 Anm. Z. 2 v. u. setze nach dann hinzu: als Tierblut.
S. 107 Z. 11 v. o. statt auktorativen lies: auktoritativen.
S. 124 Z. 21 v. o. statt präcisiere lies: präcisere.

Literatur.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben.
Schleiermacher, Reden über Religion.
Feuerbach, Wesen des Christentums.
Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie.
O. Pfleiderer, Religionsphilosophie. 3. Aufl.
Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion.
v. Hartmann, Die Religion des Geistes.
Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.
Max Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion.
Hoeffding, Religionsphilosophie. Deutsch von Bendixen.
Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie.
O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl.
Tiele, Compendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Weber. 2. Aufl.
Chantepie de la Saussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl.
In dem Grundriß der Religionsphilosophie von A. Dorner ist noch mehr Literatur angegeben.

Erster Vortrag.

Die verschiedenen Methoden der Religionsphilosophie und die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Religion.

„Der Gegenstand der Religion ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühles verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe ... Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Tätigkeiten, Genüsse, alles was Wert, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Sie ist der Anfang und das Ende von allem; wie alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch alles in ihn zurück; ebenso ist er die Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistert. Gott wird in der Religion gewußt, er ist die erhaltende Mitte, das Beseelende all dieser Gestaltungen in ihrer Existenz. In der Beschäftigung mit der Religion entladet sich der Geist aller Endlichkeit; diese Beschäftigung gibt die Befriedigung und Befreiung, sie ist absolut freies Bewußtsein, das Bewußtsein der absoluten Wahrheit und so selbst wahrhaftes Bewußtsein; als Empfindung bestimmt ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Tätigkeit tut sie nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestieren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker haben das religiöse Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit verschwebt in diesem Äther, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie

allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt."

Mit diesen Worten kennzeichnet Hegel am Eingang seiner Religionsphilosophie die Religion. Er sieht in ihr die Himmelstochter, die uns Erdenbürgern ihre himmlischen Gaben spendet, die uns über allen Streit des Lebens in die Region des ewigen Friedens führt. Sollten nicht diese Gedanken auch noch für die Gegenwart ihre Geltung behaupten, für eine Zeit, von der wir so vielfach die Klage hören, daß die Menschen im Kampf ums Dasein, in der wilden Jagd nach dem Glück sich verzehren, und über der Zerstreuung in dem bunten Leben gleichsam geblendet von vielen Irrlichtern es versäumen, zu der Quelle der Kraft zu kommen, die in der inneren Einheit und Geschlossenheit des Charakters gegeben ist, der in dem Ewigen seinen Halt gefunden hat? Die glänzenden Fortschritte, die wir in der Beherrschung der Natur gemacht haben, die eminente Erweiterung unserer Kenntnisse im Gebiete des Naturwissens, die uns diese Herrschaft verleihen, haben eine Zeitlang das Bewußtsein vieler Zeitgenossen so erfüllt, daß darüber die Fragen nach der Religion, nach dem was über dieser Zeitlichkeit steht, zurückgedrängt wurden. Aber man sieht nach und nach ein, daß all diese Fortschritte unsere Glückseligkeit nicht wesentlich erhöht haben. Es gibt viele Unzufriedene, die sich für die Enterbten halten, und viele, die gesättigt von den Gaben dieser Welt, ein inneres Sehnen nach einem bleibenden unvergänglichen Gut ergriffen hat. Von den verschiedensten Seiten hört man die Rede, daß die Güter unserer Kultur, so groß sie seien, doch keine Befriedigung auf die Dauer gewähren, und manche glauben, denen man ein Verständnis für die Zeichen der Zeit nicht absprechen kann, daß die Stimme der Religion wieder mächtiger erschallt und die Gemüter aufs neue erregt. Aber nicht nur darauf kommt es an, daß die Frömmigkeit wieder belebt werde, sondern daß diese neu belebte Frömmigkeit in die rechten Bahnen geleitet werde. Denn was würde auf die Dauer eine Religiosität fruchten, die nicht dem inneren Bedürfnis entquollen ist, die nur auf äußerliche Weise gepflegt in einem äußerlichen Gottesdienst endete, der keine sittigende Kraft besitzt, oder eine Religiosität, die in beständiger Ungewißheit und Furcht vor Beunruhigung sich auf sich selbst zurückzöge und in fanatische Armut des Geistes ausartete, oder eine Religiosität, die von keiner Intelligenz erleuchtet, sich in unbestimmt mystischen Gefühlen erginge ohne Klarheit und ohne bestimmte Zweckbegriffe, ohne Weltan-

schauung, oder eine Religiosität, die im blinden Glauben an eine bestimmte Kirche und ihre Satzungen sich zur Intoleranz verleiten ließe und durch den Glauben die Liebe zerstörte? Zweifellos ist es von der allergrößesten Bedeutung, daß die Neubelebung der Religion mit bewußter Klarheit Hand in Hand gehe, und es ist ein verheißungsvolles Zeichen des gegenwärtigen Entwicklungsstadiums, daß man nicht bloß unmittelbar religiös sein will, sondern daß man auch dem religiösen Leben nachdenkt und mit allen der Forschung zu Gebote stehenden Mitteln das eigentümliche Wesen der Religion zu ergründen sucht. Wenn man die Geschichte des Christentums überschaut, so hat es noch keine Zeit gegeben, in der man so tief und von so mannigfachen Seiten aus das religiöse Problem untersucht hat, wie die gegenwärtige. Man kann geradezu sagen: Heutzutage will man nicht bloß unmittelbar und naiv die Frömmigkeit pflegen; man will vielmehr bewußt und klar sehen, was Religion sei, will das eigentümliche Wesen der Religion ergründen, will die Gesetze des religiösen Lebens erforschen, will vor allem über das Wesen der eigenen Religion Klarheit gewinnen, daher die eindringenden Untersuchungen über das Wesen des Christentums. Das hat aber auch einen hohen praktischen Wert. Denn mag die Religion noch so sehr als eigene Provinz des Geisteslebens betrachtet werden, die ihre eigenen Lebensgesetze habe, das läßt sich nicht leugnen: sie ist eine geistige Größe. Und geradeso wie eine eingehendere Erkenntnis der Aufgaben der Sittlichkeit und des Wesens des Sittlichen auch das sittliche Leben selbst fördert und klärt, gegenüber einer bloß gewohnheitsmäßigen und traditionellen Sittlichkeit und insbesondere auch die Mittel untersucht, mit denen die sittliche Erziehung geübt werden kann, so wird auch die Einsicht in das Wesen des Christentums dazu beitragen, reinigend auf das religiöse Leben zu wirken. Man sagt wohl, Verstandesaufklärung nütze in der Religion nicht viel, in der Religion bedürfe es Reformatoren, nicht Aufklärer. Allein dieser Gegensatz ist durchaus schief. Wenn einmal ein Volk dahin gekommen ist, über seine Religion nachzudenken, für das Wesen seiner Religion, den Ursprung derselben, die Gesetze des religiösen Lebens sich zu interessieren, so hat es eben damit, wenn auch zunächst nur in seinen geistig angeregtesten Kreisen eine höhere Stufe des religiösen Lebens selbst beschritten. Wer das Wesen oder wer das Ideal einer Religion erkannt hat, der hat damit einen Maßstab, an dem er messen kann, was sich mit dieser Religion verträgt, was nicht, was für diese

Religion wichtig ist, was nicht, was das Zentrum dieser Religion ausmacht, worin ihre konzentrierte Kraft liegt. Es ist damit zugleich eine Befreiung des Geistes eingeleitet, der nun klar und selbstbewußt über sein religiöses Leben urteilen kann und sich nicht in dem, was zu seinen höchsten Gütern gehört, blind leiten lassen muß. Kurz, man kann sagen: Unsere Zeit stellt die Religion in der bewußtesten Form dar, insofern man nicht bloß unmittelbar religiös leben will, sondern dieses unmittelbare Leben aus seiner Unmittelbarkeit, aus seiner gewohnheitsmäßigen oder halbbewußten Existenzweise zu einer klar erkannten erheben will.

Es ist nicht zu leugnen, daß mit dieser Erkenntnis für eine bestimmte traditionell gewordene Religionsform Gefahren verbunden sein können, insofern die Erkenntnis bisher historisch feststehende facta ins Wanken bringen, altehrwürdige Auktoritäten auf ihre Berechtigung prüfen, hergebrachte kirchliche Lehren erschüttern, und so, wie man sich heutzutage ausdrückt, beunruhigen kann. Allein nichts wäre verkehrter und durch nichts würde eine Religion mehr Mißtrauen gegen sich erzeugen, als wenn sie eingestünde, daß sie solche Prüfung der Erkenntnis nicht ertragen kann oder nicht dulden will. In der Tat ist auch diese Furcht eine ganz vergebliche. Eine Religion, die lebensfähig ist, wird es nicht nötig haben, das Tageslicht der Erkenntnis zu scheuen und die so reichhaltigen Versuche, das religiöse Leben zu verstehen, haben wohl manche religiöse Position im einzelnen als mit der Wahrheit nicht verträglich erwiesen; aber das Resultat war nicht eine Auflösung der Religion, sondern eine freiere, tiefer begründete, klarere Religiosität. Der Menschenbrust ist ebenso die Wahrheit eingepflanzt wie die Religion und es kann beides nicht im letzten Grunde sich widersprechen; es ist vielmehr die sittliche Aufgabe dem Menschen gegeben, diese Gebiete miteinander zu versöhnen. Eine Religion, welche die Erforschung der Wahrheit verhindern wollte, würde eine Afterreligion sein; denn wenn wir Gott überhaupt uns vorstellen, wie anders können wir ihn denken, als die Quelle der Wahrheit? Und gerade der Fromme muß glauben, daß die Entwicklung des menschlichen Wissens, wenn auch durch Irrtümer hindurchgehend, doch unter der Leitung der göttlichen Vorsehung steht und daß der Geist der Prüfung immer wieder die Einseitigkeiten, die im wissenschaftlichen Forschen hervortreten, überwindet; der Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf und es bleibt dabei, daß eine Religiosität, die ihrer selbst bewußt geworden ist, mit Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnis,

einen reiferen Grad geistiger Entwicklung darstellt als eine unmittelbare oder gar gewohnheitsmäßige Frömmigkeit.

Wenn wir uns in diesen Stunden mit den Grundproblemen der religiösen Forschung beschäftigen wollen, so lohnt es sich wohl zunächst uns zu vergegenwärtigen, in wie reicher Weise in der Gegenwart die Untersuchung der Religion betrieben, von wie vielerlei Seiten das religiöse Problem angefaßt wird.

Schon die Methode ist eine mannigfache, je nach dem verschiedenen Standpunkt, von dem man ausgeht, und die Antworten in bezug auf die Hauptfrage, was denn das Wesen der Religion ausmache, sind ebenfalls mannigfache. Wir wollen beides näher betrachten.

Was zuerst die Methode angeht, so hat man darauf hingewiesen, daß, wer die Religion erforschen wolle, zunächst von der eigenen Frömmigkeit absehen müsse, weil er sonst nicht diejenige Unbefangenheit besitze, die ein jeder Forscher dem Gegenstand seiner Untersuchung entgegenbringen muß. Dies gilt besonders bei den Religionen, welche feste Kulte und Dogmen gebildet haben, die über allen Zweifel erhaben sein sollen, und ebenso von der religiösen Geschichte, die für heilig gehalten wird, und die nicht untersucht werden soll, um nicht erschüttert zu werden. Wer sich nun aber nicht der geschichtlichen Tradition, den kultischen Gebräuchen und Dogmen unbefangen gegenüberstellt, der ist außer stande sie nach ihrem Ursprung und Wesen zu untersuchen. So scheint schon die Religionsphilosophie in ihren ersten Voraussetzungen mit der Religion in Konflikt zu kommen. Indes ist das doch nur scheinbar der Fall. Denn ob gerade bestimmte historische Voraussetzungen, Dogmen und Gebräuche wirklich den Kern der Religion ausmachen und nicht bloß Gegenstand eines bestimmten Kirchenglaubens sind, das könnte man fragen. Ferner besteht zwar die Forderung zu recht, daß man von dem eigenen Glauben, von dem eigenen religiösen Standpunkte abstrahire, um die Religion zu erforschen, was eine hohe Stufe geistiger Entwicklung voraussetzt. Aber zu dieser negativen kommt eine positive Forderung. Man muß, um mit Erfolg dieses Gebiet zu studieren, die Fähigkeit besitzen, sich in die verschiedensten religiösen Zustände zu versetzen, um sie zu verstehen. Wie also einerseits gefordert werden muß, daß der Religionsforscher völlig unbefangen seinem Gegenstand gegenüberstehe, so muß er andererseits doch vermöge einer gewissen Kongenialität mit den verschiedensten religiösen Zuständen sich in dieselben hineinversetzen können.

Niemand kann sich über Kunst mit Erfolg äußern, der nicht ein gewisses Kunstverständnis, d. h. eine gewisse Fähigkeit besitzt, die Kunstgegenstände vor sich gleichsam werden zu sehen und sie mit seiner anschauenden Phantasie gleichsam zu reproduzieren. Ganz ebenso muß man eine gewisse Kongenialität mit dem religiösen Leben von dem fordern, der sich mit diesem Gebiet befaßt. Andererseits schließt aber diese Kongenialität durchaus nicht aus, daß man trotzdem das religiöse Leben objektiv analysiert und in seine Fundamente zerlegt, um seine Gesetze kennen zu lernen. Zweifellos ist weder eine Zeit noch ein einzelner für die wissenschaftliche Erforschung der Religion reif, wenn sie in einem gegebenen religiösen Zustand sich absolut befriedigt fühlen und sich auf diesen beschränken, und es ist nicht zufällig, daß die Untersuchungen über die Religion nicht in eine Zeit fallen, wo sich das religiöse Leben noch in seiner ersten Jugend befindet, und ein bestimmter religiöser Standpunkt allein herrscht, sondern in eine Zeit, in der die verschiedensten religiösen Standpunkte nebeneinander bestehen. Man kann vielleicht sagen, daß für eine unbefangene Erforschung der Religion die Zeit erst gekommen war, als die Alleinherrschaft einer Glaubensweise, einer Konfession in einem bestimmten Kreise aufgehört hatte. Je umfassender der Gesichtskreis ausgebildet ist, je klarer die unendliche Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens erkannt wird, um so mehr entsteht das Bedürfnis nach einer unbefangenen Erkenntnis des religiösen Lebens. Gerade in der christlichen Welt hat sich eine solche völlig unbefangene Religionsforschung am meisten ausgebreitet, die sich keineswegs mit der Annahme begnügt, das Christentum sei die alleinige Quelle des religiösen Lebens, die vielmehr alle positiven Einzelreligionen zu überschauen sucht, um auf einer möglichst breiten Basis die Religionsforschung zu betreiben. Man hat übrigens auch mit Recht hervorgehoben, daß auf ihren höchsten Stufen die Religion selbst zur Erkenntnis hinstrebe. Wir werden später hierauf zurückkommen. Hier sei nur soviel bemerkt, daß, wenn die Religion selbst nach Erkenntnis trachtet, dann auch diese Forschung, wie jede andere, in durchaus selbständiger Weise, insbesondere ohne Rücksicht auf bestimmte praktische Einzelinteressen einer Konfession durchgeführt werden muß.

Kurz, wir werden als die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Erforschung der Religion einmal die Fähigkeit, sich in alle möglichen religiösen Zustände und Betätigungen hineinzuversetzen,

fordern müssen, sodann aber eben hiermit verbunden die vollkommenste Unbefangenheit, die es versteht, für die Erkenntnis von dem eigenen religiösen Standpunkte abzusehen. Es ist das eine Forderung, die in den verschiedensten Erkenntnisgebieten gestellt werden muß, und die einen hochentwickelten Geisteszustand voraussetzt: denn der Geist muß so frei gebildet sein, daß er seine eigenen Erlebnisse und Betätigungen zum Gegenstand objektiver Beobachtungen macht.

Die Methode der religionsphilosophischen Forschung ist noch nicht einheitlich gestaltet. In der Gegenwart, wo die Erfahrungswissenschaften die philosophische Spekulation überflügelt haben, geht man auch im Gebiete der Religion von der Erfahrung aus. Es ist zunächst die Geschichte der Religionen, die ungeheure Fortschritte gemacht hat. Wenn man auf Grund der Geschichte das Wesen der Religion erkennen will, so wird unwillkürlich die religiöse Gemeinschaft mit ihren Betätigungen in den Mittelpunkt der Betrachtung treten, da in der Geschichte die Religion meistens in der Gemeinschaftsform sich darstellt, dagegen wird man weniger über die seelischen inneren Vorgänge des religiösen Lebens nachdenken. Die zweite Form der Erfahrung geht auf die Seelenerfahrungen im religiösen Leben zurück. Es wird hier die Religion wesentlich als subjektive Frömmigkeit untersucht und es werden die psychologischen Gesetze des religiösen Lebens, sowie die psychologische, ja die psychophysische Bedingtheit desselben erforscht. Sowohl die geschichtliche wie die psychologische Betrachtung steht ferner in der neueren Zeit unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung und so hat man denn auch der Entwicklung des religiösen Lebens in dem einzelnen und in der Menschheit die Aufmerksamkeit gewidmet. Indem man aber so auf die Verschiedenheit der Religionen, die sich in bestimmten abgegrenzten religiösen Gemeinschaften darstellten, und auf die Verschiedenheit der religiösen Individuen aufmerksam blieb, konnte man die Frage namentlich von dem Gesichtspunkt der Entwicklung aus nicht ablehnen, ob diese Entwicklung ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren darstelle, und wenn das der Fall sein sollte, wie denn diese Entwicklung zu erklären sei; ferner mußte man, wenn man von Entwicklungsstufen redete, auch einen Maßstab haben, an dem man die verschiedenen Stufen messen konnte. Diesen Maßstab fanden die einen in dem Entwicklungsgesetz selbst, die anderen in einem Ideal; je nach dem größeren oder geringeren Abstand von dem Ideal wurden dann die verschiedenen Stufen der religiösen

Entwicklung gewertet. Es lag hier eine Differenz in der Entwicklungsidee vor, indem die einen die Entwicklung auch des religiösen Lebens nach der Art der Entwicklung des Naturlebens nach mechanischer Gesetzmäßigkeit, nach dem Gesetze des psychologischen Mechanismus zu verstehen suchten, die anderen die Erreichung des Ideals als das Ziel ansahen, dem der religiöse Prozeß zusteuere, und so nicht bloß eine Entwicklung nach mechanischen Gesetzen, sondern eine teleologische, zielstrebige Entwicklung annahmen.

Wenn nun schon in der Aufstellung eines religiösen Ideals ein Hinausgehen über den Erfahrungsstandpunkt enthalten ist, so tritt das vollends hervor bei denjenigen, welche die Religion im strengen Sinne spekulativ betrachten. Diese begnügen sich nicht mit der Konstatierung religiöser Tatsachen historischer oder psychologischer Art oder mit einer Beschreibung der religiösen Entwicklung; sie suchen vielmehr nach der Begründung des religiösen Lebens und fragen, ob nicht die Religion in einer über die Erfahrungswelt hinausliegenden höheren Macht, die wir Gottheit nennen, ihre letzte Quelle habe. Diejenigen, welche das letztere annehmen, gehen über das Erfahrungsgebiet hinaus und begründen die Religion in einem Wesen, das die hinter der Sinnenwelt verborgene Ursache derselben ist, d. h. sie suchen eine metaphysische Begründung der Religion.

Nun ist es selbstverständlich, daß die Aufgabe der Religionsphilosophie, je nachdem man diese verschiedenen Methoden anwendet, eine ganz verschiedene ist. Entweder ist ihre Aufgabe gelöst, wenn man das historische Material gesammelt hat und aus diesem Material einen gemeinsamen Begriff zu gewinnen sucht, unter dem man alle religiösen Erscheinungen zusammenfaßt; oder man stellt sich zur Aufgabe, die psychologischen Vorgänge des religiösen Lebens zu beschreiben und die Religion als psychologisches Bedürfnis zu begründen. Oder man geht dazu fort, den gesamten Zusammenhang des religiösen Lebens als Entwicklung zu verstehen und sucht nach einem Gesetz der Entwicklung, sei es nach der kausalen Methode des psychologischen Mechanismus, sei es nach der teleologischen Methode, die ein Ideal anerkennt, dem der religiöse Prozeß zusteuert, sei es endlich in einer Verbindung der kausalen und der teleologischen Methode. Endlich sehen andere auch hiermit die religionsphilosophische Aufgabe noch nicht als erschöpft an, sondern fordern noch die Begründung der Religion in der Gottheit, also eine Metaphysik der Religion.

Es ist aber auch natürlich, daß der Begriff Religion viel-

deutig ist, und, je nachdem man sich die eine oder andere Aufgabe stellt, einen anderen Sinn bekommt. Der Historiker wird besonders unter Religion das ganze Gebiet der Äußerungen des religiösen Lebens verstehen, wie sie sich in der religiösen Gemeinschaft darstellen, der Psycholog wird unter der Religion wesentlich die Frömmigkeit des Subjekts verstehen und die „objektive" Religion, die Äußerungen des religiösen Lebens in der Gemeinschaft auf Betätigungen des frommen Subjekts zurückführen. Der Metaphysiker wird in der Religion eine Tätigkeit einer höheren Macht, der Gottheit, entweder in dem Subjekt oder in der Gemeinschaft sehen oder vielleicht die Religion als den Verkehr Gottes und des Menschen betrachten. Wir werden gut tun, wenn wir, um uns Klarheit zu verschaffen, zunächst die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Religion uns vergegenwärtigen.

Man bevorzugt in der Gegenwart die historische und die psychologische Betrachtungsweise der Religion. Die Religionshistoriker gehen den spezifischen Äußerungen der Religionen in den mannigfachen Kulthandlungen, Opfer, Gebet, Weihungen, Sakramenten, sozialen Ordnungen und in den religiösen Gemeinschaften mit ihren Organisationen nach, finden die Religion wesentlich als eine bestimmte Art der Verehrung des Göttlichen, und legen auf die „objektive" Religion im Gegensatz zu der subjektiven das Hauptgewicht. Das religiöse Leben ist hier durchaus sozial und in seiner Ausbildung von der Entwicklung der sozialen Verhältnisse abhängig. Daher beginnt es mit Stammesgeistern, Lokalkulten und erhebt sich mit dem Konglomerieren von Stämmen zu Nationen, zu Nationalkulten, endlich mit den Universalreichen zu Universalreligionen. Außerdem sind an der Art und Weise der Ausgestaltung der Religion besonders die sozialen und die physischen Verhältnisse beteiligt, die physische Konstellation des Landes, die Nahrungsverhältnisse, überhaupt die ökonomischen Bedingungen. Ebenso kommen die charakteristischen Eigenschaften der Völker auch für die Religion in Betracht, die selbst wieder mit der ganzen äußeren Umgebung zusammenhängen. Es gibt mehr beschauliche Naturen und Völker und mehr tatkräftige, eroberungssüchtige, mehr phantasiereiche und mehr theoretisch grübelnde, zur Abstraktion geneigte, mehr pessimistisch und mehr optimistisch gestimmte Völker. Alle diese Modifikationen, die mit dem Klima, den Ernährungsverhältnissen, den Anregungen, die die umgebende Natur bietet, zusammenhängen, rufen eine verschiedene Art der Frömmigkeit hervor und selbst die

höchsten Religionen sind durch all diese Faktoren nach dieser Ansicht bedingt. Es wird als der Vorzug dieser historischen Betrachtungsweise gepriesen, daß sie einen rein wissenschaftlichen Charakter trage, daß sie nicht mehr die Religion beweisen, stützen, läutern, sondern nur noch verstehen und ihre Lebensgesetze erkennen will. Die Gesetze des religiösen Lebens erweisen sich hier nur als Modifikationen der Naturgesetze überhaupt. Die Gesetze des individuellen und des Gattungslebens sind auch für die Gestaltung des religiösen Lebens von der höchsten Bedeutung; ob das religiöse Interesse der Selbsterhaltung oder der Erhaltung des Stammes, der Gemeinschaft dienen soll, ob und wieweit ein Ausgleich des Individualinteresses und des sozialen, des Gattungsinteresses sich ergeben hat, diese und ähnliche Fragen sind es, die modifizierend auf die Ausgestaltung des religiösen Lebens einwirken, z. B. ob das Individuum von der Gottheit seine oder seines Stammes Förderung erwartet, oder ob das Individuum für seine künftige Seligkeit am besten zu sorgen glaubt, wenn es dem Gemeinschaftsinteresse auf Erden Opfer bringt, oder ob das Individuum darum der Gemeinschaft Opfer bringt, weil es sich wie die anderen Wesen als Teilerscheinungen ein und derselben Naturkraft ansieht und so sich mit seinen Genossen in dieser Urkraft eins weiß, der Alle entstammen.

Aber nicht nur von der Religionsgeschichte aus, auch von der Psychologie aus sucht man die Religion zu verstehen, und da diese psychologische Betrachtungsweise früher vernachlässigt wurde, so glaubt man jetzt diese Untersuchungsmethode bevorzugen zu müssen. Man will auch hier nur den Tatbestand feststellen und hofft so die religiösen Erscheinungen als einen Teil des Seelenlebens zu begreifen, und sucht die psychologischen Gesetze zu bestimmen, nach denen das religiöse Leben verläuft. Die Stärke dieser Forschung liegt in der Betrachtung des einzelnen, man sucht hier die Differenzen der Religionen und des religiösen Lebens der einzelnen auf individuelle Unterschiede zurückzuführen. So soll z. B. die christliche Religion eine Religion für Kontrastnaturen sein, was seine Hauptdogmen beweisen, z. B. der Gegensatz von Sünde und Gnade, von Elend und Herrlichkeit. So soll der Protestantismus für aktive Naturen geeignet sein, die im Kontrast zu der traurigen Wirklichkeit sich in der Phantasievorstellung des Glaubens selig fühlen, um so ihre mehr reproduktive Phantasie zu stillen und aus solchem Gesamtgefühl heraus mit Beruhigung an ihr Geschäft zu gehen. Wenn im

Protestantismus Luthers Christi Person so stark in den Mittelpunkt tritt, so soll das der germanischen Gefolgstreue entsprechen. Aber nicht bloß die individuellen Modifikationen der Religion sucht man psychologisch zu verstehen, sondern man führt ebenso die allgemeinen, allen Religionen gemeinsamen Erscheinungen auf psychologische Gesetze zurück, z. B. das Gesetz der Selbsterhaltung der Vorstellungen, vermöge dessen sich animistische Vorstellungen, Geisterglaube bis in die höchsten Religionen hinein erhalten, oder Dogmen und Riten in einer Religion wegen ihres Alters verehrt und bewahrt werden — oder das Gesetz der allmählichen Übergänge, das sich öfter zeigt, wenn z. B. Religionsstifter ihr neues Prinzip nicht mit völliger Konsequenz durchführen, weil die noch nachwirkenden Einflüsse der vorhergehenden Periode zu mächtig sind. Endlich geht man auch dazu über, die Erscheinung der Religion überhaupt auf ein psychologisches Gesetz zurückzuführen, z. B. auf das Gesetz des Mechanismus der Beunruhigung des Erkenntnistriebes, oder der Ökonomie des Denkens, vermöge dessen wir durch alle zusammenhangslosen Erscheinungen beunruhigt werden, und deshalb diese Erscheinungen untereinander in Zusammenhang bringen, indem wir z. B. Vorgänge am Himmel nach Analogie mit unseren Handlungen vorstellen und durch diese anthropomorphe Deutung als Taten von Geistern begreifen, und schließlich alle Erscheinungen auf eine einheitliche Macht zurückzuführen, durch die sie in Zusammenhang untereinandergebracht werden, auf die Gottheit.

Wenn man so bei der historischen und psychologischen Erforschung der Religion das Hauptgewicht darauf legt, die Gesetze des religiösen Lebens zu erkennen, so wollen andere, die von dem historischen und psychologischen Tatsachenmaterial ausgehen, einen Allgemeinbegriff der Religion gewinnen, indem sie diejenigen Merkmale herausheben, die allen Religionen gemeinsam sind, und auf diesem Wege das Wesen der Religion bestimmen. Da würde z. B. die Religion irgend eine Art der Gemeinschaft des Menschen mit einem hinter der Erscheinungswelt vorgestellten Wesen sein, von dem sich der Mensch abhängig glaubt, wobei natürlich darüber gar nichts entschieden ist, ob dieses Wesen wirklich existiert oder bloß in der Phantasie der Vorstellenden lebt, und man würde nun die einzelnen Religionsweisen als bestimmte Arten dieser Gottesgemeinschaft auffassen.

Die Wissenschaft geht teils darauf aus, Gesetze zu finden, teils zu klassifizieren und das einzelne allgemeinen Begriffen unterzu-

ordnen. Die erste der dargestellten Ansichten geht darauf aus, die Gesetze des religiösen Lebens nach der historischen und psychologischen Seite zu erforschen, die zweite sucht einen Allgemeinbegriff der Religion aufzustellen und will die verschiedenen Religionen als verschiedene Arten dieses Gattungsbegriffes auffassen, oder als einzelne Beispiele der verschiedenen Arten, die einen konkret individuellen Typus tragen.

Allein beide Ansichten werden doch dem Probleme noch nicht völlig gerecht. Man begnügt sich nicht damit, die Religionen auf einen Allgemeinbegriff zurückzuführen und zu klassifizieren oder die Gesetze des religiösen Lebens zu erkennen, nach denen die vorhandene Religion sich betätigt. Man sucht auch in das Geheimnis der Entstehung der Religion einzudringen nnd von hier aus die weitere Entwicklung der Religion zu begreifen. Natürlicherweise wird man meinen, wenn man den Ursprung der Religion begriffen hat, auch dem eigentümlichen Wesen der Religion auf den Grund gekommen zu sein, weil man die Religion hiermit erklären zu können glaubt. Auch hier verfährt man gegenwärtig meist psychologisch und das ist vollkommen begreiflich, weil die Religion auch als geschichtliche Größe, geradeso wie die gegenwärtige Religion zunächst ein Vorgang in der Seele der Menschen ist, der sich dann in bestimmten Formen äußert. Es ist unsere Aufgabe, diese psychologischen Erklärungsversuche der Religion in ihren allgemeinsten Zügen uns zu vergegenwärtigen.

Zweiter Vortrag.

Fortsetzung.

In bezug auf die psychologische Begründung der Religion ist eine ältere und eine jüngere Betrachtungsweise zu unterscheiden. Man hat früher geglaubt, daß es einen besonderen Sitz der Religion in einem Seelenvermögen gebe. Die einen sahen die Religion wesentlich als Sache des Intellekts an, des wahren Erkennens. Da bestand das Heil in der vollkommenen Erkenntnis Gottes und der

göttlichen Dinge. Andere, wie Kant, sahen den Sitz der Religion im Willen. Frömmigkeit war das Wollen des Sittengesetzes als göttlichen Gebotes, und der damit verbundene praktische Glaube an Gott; die Forderung der Vernunft im praktischen Interesse, daß Gott existiere und die Ausführbarkeit des sittlichen Gebotes garantiere, sowie als gerechter Richter das Recht des Guten schütze, sollte das Wesen der Religion ausmachen. Alle anderen Formen der Frömmigkeit, welche nicht dem moralischen Interesse dienten, wurden von Kant als Afterreligion bezeichnet. Beiden Richtungen gegenüber hat Schleiermacher nach dem Vorgang von Jakobi die Religion in das unmittelbare Selbstbewußtsein oder in das Gefühl verlegt und mit diesem Gefühl eine Anschauung verbunden. Die Anschauung des Universums und des Einswerden mit demselben im Gefühl ist das Wesen der Religion in den Reden über Religion, ein Einswerden, das durch die Eigentümlichkeit eines jeden seine charakteristische Bestimmtheit erhält. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist das Wesen der Religion nach seiner Glaubenslehre, das je nach den verschiedenen Stufen des Bewußtseins verschiedene Stufen durchläuft von dem verworrenen Bewußtsein des Fetischitisten durch den Polytheismus zu dem Monotheismus, in dem das fromme Subjekt mit der ganzen Welt sich schlechthin abhängig weiß. Indem auf diese schlechthinige Abhängigkeit von dem Denken reflektiert wird, ergibt sich die Vorstellung Gottes als der absoluten Ursache, von der wir abhängen, oder des allmächtigen Gottes. Zugleich gibt dieses Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit einen Anstoß für den Willen, teils um sich gegen Hemmungen durch andere Bewußtseinszustände zu behaupten, teils um sich zu steigern und auszubreiten, in anderen dasselbe Bewußtsein anzuregen und zu beleben. Der Mittelpunkt der Religion bleibt ihm aber das unmittelbare Bewußtsein der Abhängigkeit, und Erkennen und Wollen sind für die Religion nur sekundäre Funktionen.

Neuerdings hat sich nun aber die Bedeutung dieser psychologischen Untersuchungen wesentlich verschoben. Man sucht nicht mehr nach dem psychologischen Sitz und in diesem Sinne nach dem Ursprung der Religion, weil man keine festen Seelenvermögen annimmt, sondern nur psychologische Funktionen, und geht nun darauf aus, den Ursprung der Religion in einer der psychologischen Funktionen zu finden. Man geht nun dem Werden der Religion nach, wie sie aus einer psychologischen Funktion hervorgehen soll und damit ist auch insofern eine Veränderung

gegeben, als man sich in der neueren Seelenlehre gegen die Annahme einer Seele und gegen die Frage, ob den Erscheinungen eine Realität zugrunde liege, meist skeptisch verhält, und deshalb ausschließlich die Religion nur als einen psychologischen Vorgang begreifen will, ohne daß man sich dabei um die Frage kümmert, ob denn eine solche Gottheit, mit der der Mensch zu verkehren glaubt, wirklich existiere, eine Frage, über die man entweder keine Antwort geben zu können glaubt oder die man direkt verneint, während in den älteren Anschauungen, die nach dem Sitz der Religion in der Seele fragten, die Existenz der Gottheit vorausgesetzt wurde. Diejenigen, die solcher Skepsis huldigen, werden demgemäß in Abrede stellen, daß wir durch die Religion und vermeintliche religiöse Erkenntnis unsere Erkenntnis erweitern. Es ist daher begreiflich, daß hier alle Versuche der Religionen, wirkliche Erkenntnisse über Gott uns mitzuteilen, psychologisch erklärt werden, d. h. man sucht begreiflich zu machen, auf welchem Wege, aus welchen Interessen der Mensch dazu komme, solche vermeintliche Erkenntnisse sich zu bilden. Da nun aber diese vermeintlichen Erkenntnisse an sich keinen theoretischen Wert haben sollen, weil sie in Wahrheit gar keine Erkenntnis sind, so kann man auch den Wert der Religion nicht im Erkennen, sondern entweder nur in irgend einem praktischen Verhalten finden — und wenn je zugegeben wird, was man doch nicht leugnen kann, daß die Religion auch Erkenntnis haben wolle, so findet man die Bedeutung solcher vermeintlichen Erkenntnisse auch wieder nur darin, daß sie praktischen Interessen dienstbar sind: man stellt sich z. B. Gott allmächtig und wohlwollend vor, um durch ihn allerhand Zwecke des Lebens womöglich zu erreichen; — oder man sieht solche vermeintliche Erkenntnisse als Sache der dichtenden Phantasie an. Wenn so bei den Religionspsychologen die Erkenntnisfunktion eine untergeordnete Rolle spielt, so suchen sie den Ursprung der Religion teils in der Funktion des Gefühls, teils in der des Willens, oder in der Phantasie oder endlich in dem Einheitstrieb, nur werden die meisten das nicht so verstehen, daß nur eine einzige der genannten Funktionen für die Religion in Betracht komme, sondern sie meinen nur, daß eine Funktion im Mittelpunkt stehe.

Am einseitigsten hat den Gefühlscharakter der Religion vielleicht unter den Neueren Ziegler hervorgehoben. Nur mit Gefühlen soll es im wesentlichen die Religion zu tun haben, diese Gefühle haben eine gewisse Autonomie, insofern sie für sich selbst be-

stehen und ihre psychologische Wahrheit für den Fühlenden haben, solange er religiös fühlt. Da aber das Gefühl individuell ist, so kann man hier gar keine Normen weiter aufstellen; die religiösen Gefühle sind ein Gebiet für sich. Wenn je Erkenntnis hier in Betracht kommt, so ist diese nichts als ein phantasiemäßiger symbolischer Ausdruck des Gefühls. Religion und Wissen sind diametral entgegengesetzt, die erstere konservativ, das letztere fortschrittlich. Ebenso sollen auch Moral und Religion trotz mancher Berührungspunkte nichts miteinander zu tun haben. Aber auch im Gebiete der Religion selbst wird nicht von einem Ideal der Religion geredet. Die psychologischen Erscheinungsformen religiöser Gefühle sind eine empirische Gegebenheit, die man anerkennen muß. Höchstens ist es wünschenswert, daß die Gefühle und die Art, ihnen Ausdruck zu geben, mit dem Fortschritt der Kultur Hand in Hand gehen und mit dem Fortschritt des Wissens und der Moral gleichen Schritt halten, was aber tatsächlich durchaus nicht immer der Fall ist, d. h. daß die religiösen Vorstellungen womöglich den wissenschaftlichen und moralischen Überzeugungen wenigstens nicht widersprechen.

Um ein anderes Beispiel zu nennen, so geht auch die neueste Religionsphilosophie von Hoeffding auf das Gefühl zurück; nur will sie dasselbe energischer mit dem ethischen Leben verbinden. Erkenntniswert hat die Religion in keiner Weise; sie beruht auf dem Gefühl der Welteinheit, auf einem kosmischen Lebensgefühl, das allumfassend ist. Im religiösen Gefühl ordnen wir alles dem einheitlichen Lebensgefühl ein; es wirkt „verdichtend", wir fassen alles in dem einen Weltgefühl zur Einheit zusammen. Dieses kosmische Lebensgefühl soll als Kern der Religion erhalten bleiben, wenn auch die positiven Religionen schwinden. Ihm entspricht die Idee der Welteinheit, die aber nicht überweltlich ist, sondern der Welt immanent sein muß, die man nicht für sich erkennen kann, die aber die Wissenschaft voraussetzt, ohne sie zu erkennen. Nicht in Erkenntnis, nur in Phantasieformen kann das kosmische Lebensgefühl anschaulich werden. Die Phantasie hypostasiert dieses einheitliche Lebensgefühl, indem sie Gott als Vater anschaut, während sie die Hemmungen, die diesem Lebensgefühl entgegenstehen, im Teufel hypostasiert. Aber diese religiösen Anschauungsformen haben lediglich symbolische Bedeutung, und es ist ein Fehler, wenn man einen objektiven Grund des Gefühls sucht, statt bei diesem stehen zu bleiben. Dieses kosmische Lebensgefühl ist ein Wertgefühl, ein Gefühl von dem Wert der Welt, das zugleich praktisch begeistert und mit der

Kultur harmoniert. Es besitzt ethisch anregende Kraft, hat aber gar keine theoretische Bedeutung. Er will über die positiven Religionen hinaus eine Religion, die sich mit dem poetisch symbolischen Ausdruck für das Weltgefühl begnügt, ohne festen dogmatischen Abschluß, es genügt dem Wert des einheitlichen Lebensgefühls einen symbolischen Ausdruck zu geben, der auch praktisch anregende Kraft besitzt.

Auf die Phantasietätigkeit wurde die Religion z. B. in der Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage von Baumann zurückgeführt. Er geht davon aus, daß unser bewußtes Leben von unserem unbewußten Seelengrunde abhängt. Da wir diesen nun nicht kennen und uns doch von ihm abhängig wissen, stellen wir ihn uns als ein fremdes Wesen nach Art unseres Bewußtseins gegenüber und stellen ihn animistisch oder spiritualistisch vor. Die Religion entsteht so durch ein Gefühl der Abhängigkeit mit personifizierender Phantasie; ihr Boden ist die Phantasiesinnlichkeit. Da die Religion auf der phantasiemäßigen Objektivierung des Seelengrundes ruht, so ist der Inhalt der Religion je nach der psychologischen Beschaffenheit des Subjekts verschieden. Je umfassender und einheitlicher das Bewußtsein sich gestaltet, um so umfassender und einheitlicher wird auch das religiöse Bewußtsein. So erhebt sich die Religion zu dem Glauben an eine harmonische Weltordnung, der zwar wissenschaftlich in seiner Wahrheit nicht erwiesen werden kann, weil die Welt immer einen fragmentarischen Eindruck macht, der aber auf den Willen und sein Handeln einen günstigen Einfluß ausübt.

Feuerbach hat in etwas anderer Weise die Religion als Phantasietätigkeit begründet. Die Natur ist anfangs dem Menschen überlegen; erst durch einen langen Prozeß kommt ihm zum Bewußtsein, daß die Natur nichts ist als der Mensch selbst, daß er das wahre Wesen der Natur ist, in dem die Natur ihren Höhepunkt erreicht. Die Hemmungen, die von der Natur uns entgegentreten und unsere Glückseligkeit hemmen, veranlassen uns zunächst, da wir sie nicht selbst überwinden können, den Naturobjekten Geister vermöge unserer Phantasietätigkeit unterzulegen, die der Naturobjekte mächtig sein sollen und mit deren Hilfe wir die Naturobjekte uns zu Willen machen, indem wir diese Geister bereden, bitten, bedrohen, besänftigen, kurz bestimmen, die Naturobjekte zu unseren Gunsten zu gestalten. Natürlich werden die Götter verschieden ausfallen, je nachdem wir nur einzelne Naturobjekte, oder ganze Gruppen des

Naturlebens, oder gar die Natur überhaupt uns mit ihrer Hilfe dienstbar machen wollen. Daher sagt er: Wie die Menschen so die Götter. Je mehr der Mensch mittels seiner Naturkenntnis, insbesondere der Erkenntnis ihrer Gesetze Herr wird über die Natur, um so mehr schwinden die Naturgötter; der Mensch wird politisches Wesen und so werden nun die Mächte der staatlichen Gemeinschaft zu Göttern, die Götter werden Staatsgötter. Dehnt der Mensch seine Wünsche ins Ungemessene aus, so stellt er ein allmächtiges Wesen vor und das vermenschlichte Wesen der Natur wird zum Schöpfer. So zeigt sich, daß der religiöse Glaube eigentlich nur Glaube an das menschliche Wesen selbst als den wahren Kern der Natur ist. Der erste Satz des Menschen ist: ich bin nichts gegen die Natur; der letzte: die Natur ist nichts gegen mich. Die Religion ist hier also ein Phantasieprodukt, mittels dessen der Mensch die Herrschaft über die Natur anstrebt. Der Mensch legt sein eigenes Wesen den Außendingen in verschiedenen Formen unter, sieht hinter ihnen ihm selbst analoge Wesen, um über diese Dinge im Interesse seines Wohls, seiner Eudämonie mittels dieser Wesen Herr zu werden, bis er sich klar wird, daß er selbst der Kern aller Natur ist.

Wenn hier die Phantasietätigkeit im Interesse der Eudämonie im Spiele ist, so haben auch Theologen wie Kaftan diese Ansicht angeeignet: die Hemmungen, welche die Natur unserem Glückseligkeitsstreben entgegensetzt, veranlassen uns, Wesen vorzustellen, mit deren Hilfe wir diese Hemmungen überwinden können. Auf höherer Stufe erstrebt der Mensch nicht bloß einzelne Güter, sondern er will die Seligkeit, die er in der Welt nicht mehr finden kann, über der Welt finden. Da erhebt uns die Religion über die Welt zu einem überweltlich vorgestellten Gott und befriedigt uns durch die Seligkeit, die sie gibt, indem sie uns durch die Vorstellung von der überweltlichen Gottheit und der hiermit verbundenen Weltanschauung über die Wirrnisse des Lebens hinweghebt und uns die Seligkeit erleben läßt. Erkennen können wir dieses Göttliche so wenig, wie wir die Welt in ihrem Zusammenhange jemals voll erkennen können. Nur praktischen Bedürfnissen dient alle unsere Erkenntnis. So ist auch das „höchste Wissen" von Gott keine theoretische Erkenntnis, sondern nur der Ausdruck für das Bewußtsein der Seligkeit, die wir in der Vorstellung des überweltlichen Gottes empfinden, der Ausdruck dafür, daß wir mittels des aus dem Gefühl hervorgehenden Werturteils den Zweck der Welt in dem durch

die Gottesvorstellung und das Gottesgefühl abgeschlossenen Seligkeitsgefühl finden können. Auch Lipsius betrachtete in der ersten Auflage seiner Dogmatik die Religion wesentlich als Sache der „praktischen Nötigung", die uns zwingt über die Hemmnisse der Welt mittels der Gottesidee uns zu erheben. Wir stellen aber Gott nur in Symbolen vor, also in Phantasieanschauungen und können nur verlangen, daß diese mit der übrigen Bildung möglichst gleichen Schritt halten, ohne daß wir je hoffen können, eine Gotteserkenntnis zu gewinnen. Später hat Lipsius diesen Standpunkt zugunsten der Metaphysik modifiziert.

Andere gingen mehr von der Willensfunktion aus. So faßt Ritschl die moralischen Hemmungen des Willens ins Auge, die von der Natur stammen; die Religion ist es, die uns über die Welt erhebt; wir erfahren in ihr mittels der Vorstellung eines über diese Hemmungen des Willens erhabenen Gottes, eines überweltlichen Gottes eine Stärkung unseres Willens. In der höchsten Form wird diese Stärkung uns in der christlichen Religion zuteil, in der Offenbarung in Christus, der uns verkündet, daß die moralischen Hemmungen, die von unserer und der äußeren Natur ausgehen, nicht unüberwindlich seien, wie er es an sich selbst erwiesen hat. Wir müssen nur glauben, daß Gott uns zu seinem Reiche, dem Reiche moralischer Geister berufen will und daß er mit seiner Vorsehung alles gut leite, auch mit seiner Liebe uns umfasse und unseren Sünden nicht zürne, wenn wir nur die überweltliche Reichsgottesidee uns zu eigen machen. Theoretisch können wir Gott nicht erkennen, theoretisch bleibt er Hypothese; aber die psychologische Erfahrung der Willensstärkung, die mit der Gottesvorstellung verbunden ist, überzeugt uns von dem Werte des Glaubens an einen überweltlichen Gott, der über die Hemmnisse unseres moralischen Lebens uns hinweghilft. Siebeck hat in seiner Religionsphilosophie diesen Gedanken die Wendung gegeben, daß wir in der Religion in die überweltliche Sphäre gehoben und von den Hemmnissen der Welt erlöst werden, indem wir hier den höchsten Wert erfahren. Das theoretische Erkennen, das metaphysische Denken übersieht die Unvollkommenheiten der Welt und führt zum Pantheismus. Die theoretische Erkenntnis kann uns nicht von diesen Unvollkommenheiten befreien. Nur der Glaube an einen überweltlichen Gott hebt uns über sie hinaus; hier wird die Unvollkommenheit der Welt überwunden, indem wir uns praktisch über die Welt erheben, indem wir in Gott den höchsten über die Welt hinausgehenden Wert er-

fahren, von dem wir aber ein Wissen nicht haben. Denn wenn Siebeck einen Beweis für Gott geben will, so geht der nur von dem moralischen Interesse aus, daß in der Welt die Moralität nicht durchgeführt werde, wir also im moralischen Interesse die Hilfe eines überweltlichen Gottes vorstellen müssen, eine Vorstellung, die uns moralische Kraft verleiht, uns über die Hemmungen dieser Welt erhebt.

Während hier die Religion in der Vorstellung eines überweltlichen Gottes im moralischen Interesse endet, finden andere in der Annahme einer sittlichen Weltordnung, also einer der Welt immanenten Gottesordnung, die dem Interesse des Willens, der Moral dient, den Kern der Religion. So hat der Holländer Rauwenhoff die Religion in dem Gefühl der Verehrung, Achtung, Ehrfurcht, also in einem moralischen Gefühl begründet gesehen, das sich zunächst mit dem Geister- und Ahnenkult verbindet; aus dem Zusammenfallen des sittlichen Bewußtseins mit den animistischen Naturanschauungen entsteht die Religion. Mit dem fortschreitenden Bewußtsein aber erhebt sich der Geist über die Vielheit der Geister oder Götter und so wird die Religion auf ihrer höchsten Stufe Glaube an eine der Welt innewohnende sittliche Weltordnung, der dadurch zustande kommt, daß, weil ich an ein mich beherrschendes Gesetz glauben muß, ich auch an eine Beschaffenheit der Welt glauben muß, die die Herrschaft dieses Gesetzes möglich macht. Hingegen soll eine Erkenntnis Gottes unmöglich sein. Auch hier ist die Religion die Verbindung des moralischen Bewußtseins mit einer Macht, die wir im sittlichen Interesse annehmen und hypostasieren, auf höchster Stufe also die phantasiemäßige Hypostasierung einer sittlichen Weltordnung.

In ganz anderer Weise kommt der englische Philosoph Stuart Mill zu einem ähnlichen Resultat, daß die Religion wesentlich nur praktisch moralischen Wert habe, indem sie unsere Tätigkeit für das allgemeine Wohl unterstütze. Die Religion geht auf ein Gebiet über, in welchem unsere Erkenntnis versagt. Eine Erweiterung unserer theoretischen Erkenntnisse kann sie nicht geben. Sein Empirismus gestattet ihm nicht die Erscheinungswelt zu überschreiten und wenn man je einen Wahrscheinlichkeitsschluß machen will, so kann man nicht zu einem gütigen, allmächtigen Gotte gelangen. Das verbietet die mangelhafte empirische Beschaffenheit der Welt. Durch Offenbarung können wir nichts über Gott erfahren, da sich innere Offenbarungen nicht von eigenen Meinungen unter-

scheiden lassen, äußere Offenbarung aber, die durch Wunder und Zeichen bewiesen werden soll, unbeweisbar ist, weil die Wunder, die den Naturgesetzen widersprechen, unbeweisbar sind. Als das Wahrscheinlichste kann man Einen gütigen, aber nicht allmächtigen Gott annehmen und diese Annahme hat praktischen Wert, insofern die heitere Stimmung, die uns diese Vorstellung gibt, uns für das praktische Handeln tüchtig macht, das um so mehr als in Christus ein uns menschlich nahestehendes sittliches Ideal gegeben sei, das unsere Einbildungskraft belebt, uns eine hoffnungsreiche Stimmung gibt und uns ermutigt, dem gütigen Gott zur Verwirklichung seiner guten Absichten an unserem Teile behilflich zu sein. Die Religion ist also auch hier als Hilfsmittel im Kampfe des Lebens von praktischem Werte, sofern sie uns durch Christi Beispiel insbesondere dazu stärkt, durch unsere Tätigkeit soviel als möglich das Wohl der Menschheit zu fördern.

Noch umfassender betrachtet Sabatier die Religion, indem er gleichmäßig Phantasie, Gefühl und Willen zu ihrer Erklärung zuzieht. Für ihn ist die Religion der Versuch, den gesamten Erkenntnistrieb, Glückseligkeitstrieb, Willenstrieb zu befreien durch eine über die Hemmungen hinausführende Lebensgemeinschaft mit dem Allgeiste, der sich in unserem Bewußtsein offenbart. Der religiöse Vorgang ist durchaus psychologisch. Auch die historische Seite der Religion wird auf die Psychologie zurückgeführt. So hat Christus das Bewußtsein der Einheit mit Gott gehabt, ein Bewußtsein, das andere wiederholen sollen und können. Durch Vertrauen auf Gott, den wir als Vater vorstellen, sind wir imstande, die Hemmnisse zu überwinden, indem wir den Gesetzen der Welt uns unterordnen, dem Vater, dessen Wille diese Weltordnung sei, das Opfer der Selbstverleugnung bringen. Indem wir so im Vertrauen auf Gott die Welthemmnisse praktisch überwinden, sind wir damit selig. Das ist ihm der wesentliche Inhalt der Religion, die weniger auf Erkennen, als auf praktisches Leben gerichtet ist. Wenn er von Dogma redet und in der Religion auch eine Art Abschluß des Erkennens findet, so meint er damit nicht eine objektive Gotteserkenntnis, sondern die Erkenntnis von dem in der Religion gegebenen Lebensgefühl, das in symbolischen Formen objektiviert wird. Das religiöse Erkennen ist nur symbolisch, nur bildlich; Verstandesbegriffe können höchstens das Symbol von den sinnlichen Elementen befreien, was aber nie völlig gelingt. Die Dogmen bleiben Symbole, das religiöse Erkennen ist nichts als durch Ver-

stand geläuterte Phantasieanschauung. Er will kritischen Symbolismus (Fideisymbolismus) und ist nur geneigt, hinter den Symbolen eine unserem Erkennen unzugängliche Realität zuzugeben, die wir im Gefühl praktisch erfahren und in Symbolen anschauen.

Endlich gehen andere zur psychologischen Erklärung der Religion auf den Einheitstrieb des Geistes zurück. Albert Lange bestritt von seiner Erkenntnistheorie aus jede übersinnliche Erkenntnis, meinte aber, unser Einheitstrieb zwinge uns, die Frage zu stellen, ob nicht doch eine einheitliche Quelle, ein Ding an sich, der Welt zu Grunde liege. Diese Frage ist für ihn die Quelle für die dichtende Spekulation, welche eine hinter der Sinnenwelt befindliche Realität ersinnt. Philosophie, insbesondere Metaphysik, Kunst, Religion haben hier ihre Stelle: wir müssen dem dichterisch bauenden Triebe folgen, so daß wir uns eine Welt der Phantasie schaffen. Diese Dichtnngen, insbesondere die der Religion, erweitern natürlich unsere Erkenntnis nicht, aber sollen praktische Bedeutung haben, abgesehen davon, daß sie notwendige Produkte des Einheitstriebes sind, der die Phantasie antreibt, die mannigfaltigen Erscheinungen in einer höchsten Einheit zusammenzufassen. Da Lange als Sensualist der Vernunft nicht trauen kann, so beruht ihm die Religion auf der durch den Einheitstrieb geleiteten dichterischen Phantasie. Aber diese religiösen Phantasieprodukte sind auch ihm von Einfluß auf das praktische Leben, insbesondere können sie gegen die starke Differenzierung der Gesellschaft durch das Einheitsband der Liebe ein Gegengewicht bilden.

Auch nach Liebmann macht sich in der Religion der Einheitstrieb geltend. Sie sucht nach einer Einheit des naturgesetzlichen Makrokosmus mit dem logisch-ästhetisch-moralischen Mikrokosmus und da sie diese Einheit nicht erkennen kann, stellt sie dieselbe in Symbolen dar, deren Berechtigung als Symbole man anerkennen muß. In diesen symbolischen Gestalten wird die Idee der göttlichen Weltordnung hypostasiert.

Eine ähnliche Auffassung von der Religion hat Wundt. Er geht von dem Einheitsbedürfnisse aus, das uns antreibt, den Zusammenhang der Welt nach zwei Seiten hin zu ergänzen, nach der theoretischen und der praktischen, indem wir auf einen absoluten Weltgrund und auf einen absoluten Weltzweck zurückgehen. Beide Ideen sind aber nur die Vollendung unserer psychologischen Ideenentwicklung; aber irgend eine konkrete Erkenntnis ist hier nicht möglich. Die empirische Religion geht nun darauf aus, beide

Ideen vorstellungs- d. h. phantasiemäßig sich zu vergegenwärtigen, verletzt dadurch aber die Absolutheit der Idee, indem sie die vorgestellte Gottheit in einzelnen Göttergestalten anthropomorph verendlicht. Nur das Christentum erkenne auf der einen Seite die Unerkennbarkeit Gottes an und schaue andererseits in Christi Person das sittliche Ideal, den Weltzweck so an, daß er als Mensch sittliches Vorbild und Zeuge für den dem sittlichen Ideal adäquat zu denkenden, aber an sich unerkennbaren Weltgrund und Weltzweck sein könne. So ist der Kern der Religion nur die aus dem psychologischen Einheitsbedürfnis hervorgehende Idee des Weltgrundes und Weltzwecks, die an sich unerkennbar seien, und praktisch bleibt nur, von dem psychologischen Bedürfnis abgesehen, das Bild Christi, der eine menschlich begrenzte Gestalt ist, als sittliches Vorbild dienen und Zeuge für den Weltgrund und Weltzweck sein kann, die an sich unerkennbar sind. Kurz, Religion ist der phantasiemäßige Ausdruck für das psychologische Einheitsbedürfnis und hat praktische Motivationskraft ohne theoretische Erkenntnis. Das Wesen können wir wenigstens nicht erkennen.

Übersehen wir diese Gruppen, so ist deutlich, daß hier überall die Religion auf einen psychologischen Vorgang zurückgeführt wird, indem man den Ursprung der Religion bald in der Funktion des Gefühls, bald in der Phantasie, bald in Willensvorgängen findet, oder, was vielleicht am richtigsten ist, sie mit dem Einheitstrieb*) des Menschen in Beziehung bringt.

Aber so eingehend auch die Religion psychologisch und historisch begründet wird, die Gegenwart bleibt doch nicht dabei stehen. Es gibt doch immer noch viele, welche die Religion nur ableiten zu können glauben, wenn sie auf eine metaphysische Basis derselben zurückgehen, d. h. wenn sie nicht bloß Phantasievorstellungen, sondern die wirkliche Existenz der Gottheit voraussetzen. Auch diese Richtung ist in sehr vielfacher Form vertreten, und der Religionsbegriff wird bedeutend modifiziert, je nachdem die Gottheit verschieden vorgestellt wird, als Naturkausalität und Macht oder als lebengebende Macht oder als die Quelle der Harmonie ästhetisch gefaßt wird, oder als die von aller Vergänglichkeit und Endlichkeit erlösende Macht, als absolutes Sein, als alle Gegensätze in sich aufhebende,

*) Manche Psychologen setzen hier an die Stelle des Einheitstriebes das Gesetz des Mechanismus der Beunruhigung unseres Erkenntnistriebes durch zusammenhangslose Erscheinungen, die man eben durch die Religion in Zusammenhang bringen will (s. oben S. 11).

alles Endliche auflösende Substanz, in der alles Endliche, Natürliche in seiner Nichtigkeit versinkt, oder als Vernunft, die ihren Inhalt in der Welt entfaltet und im Bewußtsein des Menschen zu sich selber kommt, oder als übernatürlicher, absoluter Wille, der die Welt regiert, oder als Einheit von zweckesetzender Vernunft und Willen, als bewußter Geist in den verschiedenen Formen des Theismus, wo Gott zugleich überweltlich und innerweltlich als die Welt durchwirkend gedacht wird, der der Welt sich oder seine Vollkommenheiten in Liebe mitteilt, ohne sich in der Welt zu verlieren und in die Unvollkommenheiten der Welt hineingezogen zu werden. Betrachten wir auch diese Ansichten noch genauer!

Max Müller fand das Wesen der Religion in der Wahrnehmung des Unendlichen, das sich vom Henotheismus ausgehend durch polytheistische Formen hindurch zum bewußten Monotheismus steigert. Wenn hier dieses Unendliche als eine unbestimmte Macht erscheint, die Max Müller in seinen späteren Schriften mit dem ethischen Bewußtsein mehr in Verbindung setzte, so soll nach Anderen der Kausalitätsdrang des Menschen auf die Religion führen: der Mensch setzt eine letzte Ursache voraus und verehrt sie als Gott. Die Religion ist die Verehrung der letzten Ursache. Diesem Gedanken hat Herbert Spencer einen prägnanten Ausdruck gegeben. Nach ihm ist die absolute Ursache die Quelle des gesamten Weltmechanismus. Man kann sie selbst nicht erkennen, aber sie betätigt sich in der Welt der Natur wie in der menschlichen Sphäre auf gleiche Weise; überall herrscht das Gesetz der mechanischen Kombination der Atome, die sich zu Atomgruppen verbinden, die sich von einander differenzieren und untereinander wieder sich gegenseitig beeinflussen, sich gegenseitig anpassen, bis sie in ein labiles Gleichgewicht kommen; so stehen auch die verschiedenen Teile des physischen Organismus in labilem Gleichgewicht, so tendieren alle sozialen Gruppen durch alle Kämpfe hindurch zu einem labilen Gleichgewicht, bis schließlich wieder Erstarrung eintritt und damit Desintegration, die Auflösung eines Ganzen in seine Elemente beginnt. Im ganzen Weltall erhält sich dieselbe Kraft. Wenn irgendwo Konzentration, konkrete Gestaltung, Fortschritt zu labilem Gleichgewicht entsteht, so ist in einem anderen Teile des Weltalls Desintegration, Auflösung in die Elemente. Auf Erden ist noch auf lange hinaus eine Entwicklung in dem Sinn, daß die Menschheit sich individualisiert und die individuellen Gruppen in labiles Gleichgewicht, d. h. zu einer inneren Harmonie ihrer Teile kommen und

sich einander wie der äußeren Umgebung immer mehr anpassen. Wenn so die Weltanschauung Spencers ein mechanischer Naturalismus ist, so ist die Religion die Verehrung der letzten unbekannten Ursache, aus der der Mechanismus hervorgeht, die Verehrung der Urkraft. Wenn diese anfangs noch in Phantasieform stattfindet, so wird doch der Fortschritt darin bestehen, daß die Religion immer mehr zur mystischen Verehrung der an sich unbekannten, im Mechanismus erscheinenden Ursächlichkeit fortschreitet, d. h. eine mystische Naturreligion, die die unerkennbare Quelle der Welterscheinungen verehrt, wäre das Ziel. Eine solche Religion würde mit den Resultaten der Wissenschaft zusammenstimmen. Aber nicht plötzlich soll sie durchgeführt werden; auch hier gilt das Gesetz der allmählichen Entwicklung: die empirischen phantasiemäßigen Glaubensformen, die die Verehrung der unbekannten Ursache als ihren wahren Kern haben, sind mit der jeweiligen Ordnung und dem moralischen Zustand der Gesellschaft so sehr verknüpft, daß sie nur allmählich umgestaltet werden dürfen.

In anderer Weise hat Baumann diesen naturalistischen Standpunkt in einer späteren Schrift, „Die Grundlage der Religion“, teilweise vertreten. Er meint, die Religion dürfe nicht Gefühls- und Phantasiereligion bleiben, sie habe die Aufgabe, Gott in der Gesetzmäßigkeit seines Wirkens zu erkennen. Das bloß phantasiemäßige Idealisieren und Anschauen von Phantasieidealen müsse überwunden werden durch eine Religion, welche die Bedingungen beachtet, unter denen allein die Realisierung von Idealen möglich ist. Deshalb will er jetzt wissenschaftliche Religion, welche Gott in der Gesetzmäßigkeit seines Wirkens in der Natur und im menschlichen Organismus erkennt und so die realen Bedingungen des Lebens in Gott erfaßt und den Trieb zu ästhetischem, phantasiemäßigem Idealisieren einschränkt, der ohne die Berücksichtigung der mechanischen Gesetze in leeren Phantasien sich ergeht.

Mehr in biologischer Hinsicht hat Häckel den Weltprozeß aufgefaßt. Eine hylozoistische Denkweise liegt dem Häckelschen Monismus zugrunde, der die Natur als die große Gottheit verehrt, welche durch die Vermittlung mechanischer Gesetzmäßigkeit ihr sich stets steigerndes Leben entfaltet. Als die Quelle des Lebens faßt auch Holsten die Gottheit auf und findet daher die Religion darin, daß der Mensch von dieser Lebensquelle erfüllt wird, die aber bei ihm als Theologen nicht nur als physisches, sondern auch als geistiges, ja ethisches Leben spendend aufgefaßt wird; in den ver-

schiedenen Religionen kommen diese verschiedenen Seiten des der Welt immanenten göttlichen Lebens zum Bewußtsein.

David Strauß hat in seinem alten und neuen Glauben die Religion in dem Innewerden der Harmonie des Universums gefunden, das seine unendliche Lebensfülle in allen einzelnen Lebensformen offenbart. Dankbarkeit gegen das Universum ist seine religiöse Stimmung, die auch in seinen von Zeller herausgegebenen Briefen zum Ausdruck kommt; er bewundert die harmonische Offenbarung des Universums, die sich durch den Mechanismus vermittelt. Seine Religion ist demgemäß durchaus optimistisch, während er dem Christentum vorwirft, daß es durch die pessimistische Betrachtung der Welt das Interesse an Kunst und Wissenschaft, Erwerb, Familien- und Staatsleben gelähmt, und nur durch seine Religion der Liebe eine höhere Moral inauguriert habe, die aber zur Humanität erweitert werden müsse.

Als ästhetisch optimistisch kann man auch Goethes Religion ansehen, dessen Gottnatur in gesteigerten Gestalten sich harmonisch offenbart und dessen Religion in der Poesie zum vollen Ausdruck kommt. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer sie nicht besitzt, der habe Religion." Religion ist es, „einem höheren Unbekannten sich aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben". Es ist die Harmonie im höchsten Sinne, wie sie „harmonisch das All durchklingt", wie sie als das einigende Band die Natur und die Geisterwelt durchwaltet und in der Liebe sich gefühlsmäßig offenbart, die Goethes Religion ausmacht. Es ist die Erhebung des Geistes, der von der göttlichen unendlichen produktiven Mitteilsamkeit, der Liebe, ergriffen ist, die sich in der Natur und in erhabenen Geistern wie Christus betätigt. Er hat die Entwicklung im Auge, wie die Gottheit sich in immer gesteigerter Weise offenbart, und „in den höheren Naturen wirksam ist, um die geringeren heranzuziehen". Und wenn auch der Gott in der Welt wirkt, „des Gottes eigene Kraft in uns wohnt, damit uns Himmlisches entzücke", so fordert er doch wieder das Bewußtsein von dem „Gesetz, das uns allein Freiheit geben kann", und sieht die Religion in der „Ehrfurcht vor dem, was über uns ist und was in uns ist", in denen sich die Gottheit zugleich offenbart, und „was unter uns ist", da auch in dem Reichtum des Naturlebens göttliches Leben wirksam ist. Seine Religion ist die Religion ästhetischer Humanität, die in dem gesamten All die sich immer fort steigernde Offenbarung Gottes sieht und so auch von jedem sich steigernde Tätigkeit fordert. „Wer immer strebend

sich bemüht, den können wir erlösen und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die sel'ge Schar mit herzlichem Willkommen."

Ganz entgegengesetzt wird die Religion da bestimmt, wo gegenüber dem Elend der Welt die Gottheit als die allem Endlichen abgewandte Substanz erfaßt wird, in der alles Elend mit allem Endlichen versinkt. Der moderne Pessimismus vertritt die Religion in diesem Sinne. Der glänzendste Vertreter desselben ist v. Hartmann. Er ist der direkte Gegner des Goetheschen Optimismus. Ihm scheint die Welt zwar zweckmäßig, aber sie birgt doch so viel Irrationales, so viel Unlogisches in sich, daß sie aus der bloßen Vernunft nicht begriffen werden kann. Es ist vielmehr der Wille das irrationale Element in der Welt. Er ist mit seinem Begehren, das niemals voll befriedigt wird, die Quelle des Unglücks. Der Weltprozeß ist nur aus der Verbindung von Vernunft und Willen begreiflich, den beiden Attributen der absoluten Substanz. Das Bewußtsein soll in immer umfassenderer Weise gesteigert werden, damit es durch die Einsicht in das Weltelend den Willen bestimme, nicht mehr zu wollen, in die Potenz, in die absolute Ruhe zurückzugehen, damit der Friede in der absoluten Substanz wieder erreicht werde, der durch das unersättliche Begehren des Willens gestört ist. In diesem Prozeß hat auch die Religion ihre Stelle. In der Religion weiß sich der endliche Geist als Funktion des absoluten Geistes, sieht es als seine göttliche Aufgabe an, den Kulturprozeß zu fördern, wie er durch die sittliche Weltordnung geregelt ist, damit durch die mit diesem Prozeß verbundene Steigerung des Bewußtseins von dem Elend der Welt die Erlösung herbeigeführt werde. Wir haben hier also die Auffassung, daß die Gottheit, die in den Weltprozeß sich eingelassen hat, in demselben leidet und durch das Organ des gesteigerten Bewußtseins des Menschen sich von diesem Leiden befreit. Hartmann hat diesen Standpunkt eingehend in seiner Phänomenologie des religiösen Bewußtseins und in der Religion des Geistes begründet, indem er die Stufen des religiösen Bewußtseins durchlief. Das Christentum genügt ihm nicht, weil das Urchristentum einen Pessimismus für diese Welt zuließ, aber jenseitige Glückseligkeit versprach, der Protestantismus aber bei seinem Theismus einmal die Heteronomie in der Moral nicht überwinden kann, da ein außerweltlicher Gott von außen Gebote erteilt, statt daß der Mensch selbst das Sittengebot sich gibt, sodann aber seiner Meinung nach eine Einheit Gottes und

des Menschen unmöglich macht, weil Gott und der Mensch sich äußerlich als persönliche gegenüberstehen und so zu einer wahren Einheit nicht kommen können. Statt dessen will er eine pantheistische Religion, auf die man allein auch die Ethik basieren könne, weil da jeder als Erscheinungsform, Funktion des absoluten Wesens sich mit den anderen in dem absoluten Wesen eins wissen könne. So geht die Religion in den konkreten Monismus über, der die Religion der Erlösung ist. Im Gegensatz zu Hartmann hat Deussen den Pessimismus als den wahren Kern des Christentums gepriesen. Das wahrhaft Reale in der Welt ist nach ihm mit Schopenhauer der Wille; um des Leidens willen ist die Verneinung des Willens zum Leben zu fordern, der durch Gerechtigkeit eingeschränkt wird, der auf höherer Stufe in Liebe sich opfert, endlich in Askese die Verneinung vollendet. Das Christentum ist, wenn auch in populär anthropomorphistischer Phantasieform, die Religion, welche die Verneinung als Hingabe des sündlichen Willens an einen persönlich gedachten heiligen Willen in seiner Heilslehre proklamiert. Diese anthropomorphistische Form hat den Vorzug, das Gemüt tiefer zu ergreifen und den Geist echter Religiosität zu fördern, wenn man auch die esoterische Form der Schopenhauerischen Metaphysik als den eigentlichen haltbaren Kern des Christentums ansehen müsse.

Wenn hier der Wille die hervorragende Rolle spielt, so ist die Hegelsche Schule der Meinung, daß die Gottheit mit der Idee oder der Vernunft, die sich in der Welt und besonders im Menschen offenbare, identisch sei und daß die Religion die an sich schon bestehende Einheit des Menschen mit Gott zum Bewußtsein in der Form der Vorstellung erhebe. Der religiöse Prozeß in der Menschheit stellt das Aufsteigen des religiösen Bewußtseins von den niederen Formen zu der absoluten Religion dar. Die absolute Religion ist hier die Religion der Gottmenschheit. In dieser kommt Gott in dem Menschen zum Bewußtsein, wie auch der Mensch Gott in sich weiß. „Mein Auge ist dein Auge“ sagt er mit dem großen Mystiker Eckart. Er hat auch die christliche Trinitätslehre spekulativ zu deuten versucht; Gott wird sich in dem Menschen als seinem Sohne objektiv, und in der Gemeinde, die sich von seinem Geiste erfüllt weiß, kehrt er wieder zu sich zurück, indem er alles Besondere wieder zur göttlichen Einheit zurückführt. Dieses gottmenschliche Bewußtsein stellt sich denn auch in dem sittlichen Leben dar, dessen Gipfel das Staatsleben ist, das alle Formen des privaten und sozialen Lebens in sich befaßt. Die Worte Hegels, mit denen ich

diese Vorträge begann, zeigen, in wie vielseitiger Weise er diesen Standpunkt zu verwerten wußte.

Diese Hegelsche Denkweise haben in modifizierter Gestalt Biedermann und Otto Pfleiderer aufgenommen, nur daß beide die einseitig intellektualistische Auffassung der Religion, die übrigens auch Hegel nicht ausschließlich vertrat, durch Gefühl und Willen ergänzten.*)

Endlich hat noch der Theismus des vorigen Jahrhunderts in den mannigfachsten Gestalten den Versuch gemacht, den der Welt immanenten Gott zugleich als über die Welt übergreifend zu denken, und demgemäß den Begriff der Religion bestimmt. Zu diesen Theisten gehören, abgesehen von protestantischen, römisch-katholischen und griechischen Theologen u. a. Philosophen wie H. Ritter, Chalybaeus, Fichte, D. J., Fechner, Krause, Schelling in seiner letzten Periode, Weiße, Seydel, Franz Hoffmann, C. Ph. Fischer, Beckers, Teichmüller, Baader, Ulrici,

*) Die Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens ist die Gottmenschheit nach Biedermann. Der absolute Geist ist der erzeugende Grund eines sein absolutes Geistesleben außer ihm in der Kreatur verwirklichenden Geisteslebens, ist so Vater, und der Mensch findet den Grund seines eigenen Lebens in der Selbstaufschließung Gottes für ihn, Kindschaft. Im religiösen Denken entsteht so die Gotteserkenntnis, im religiösen Gefühl wird Gott als Liebe empfunden und es entsteht Beseligung, im religiösen Willen wirkt das absolute religiöse Selbstbewußtsein die Freiheit im Leben in Gott und in Gestaltung der Welt zum Ausdruck der gottebenbildlichen Bestimmung des Menschen. Pfleiderer sucht in den Gottesbeweisen Gott als die einheitliche Urkraft, das Urleben, den absoluten Willen, als die mit dem Gesetz einige Freiheit, als den absoluten Geist, als die Einheit von Denken und Sein aufzuzeigen. Gott ist ihm Einheit von Wille und Vernunft, Geist, das sich selbst bestimmende Subjekt. Hingegen lehnt er wie Biedermann den Ausdruck Persönlichkeit für Gott ab. Sein Selbstbewußtsein muß mit seinem Weltbewußtsein eins sein. Indem Gott die Welt als seinen Inhalt weiß, die Gesetzmäßigkeit des All die Erscheinung der göttlichen Freiheit ist, das All in Gottes Wissen zur Einheit verknüpft ist, ist es auch möglich, daß das endliche Bewußtsein sich in Gott und Gott in sich weiß, d. h. Religion hat. Das spezifisch christliche Bewußtsein finde viel weniger im Begriff der Persönlichkeit als in der Trinität seinen Ausdruck: sofern Gott aus seinem einheitlichen Grunde das Besondere hervorgehen läßt und alles Besondere auf die Einheit seines Selbst als das einigende Band bezieht, ist er Schöpfer, Vater; Gott ist Erlöser, sofern er alle Gegensätze des Besonderen in der Einheit versöhnt; Gott ist heiliger Geist, sofern er den endlichen Geist zur Einheit mit sich, zu seliger Harmonie erhebt, die die Harmonie des Ganzen widerspiegelt. So in der Religionsphilosophie von 1878. Die dritte Auflage hebt mehr die „heilige Liebe“ hervor.

Trendelenburg, Harms, Carriere, Thiele, die Herbartianer Drobisch, Strümpell. Der Theismus hat als gemeinsamen Zug, daß er Gott sowohl über die Welt übergreifend, von ihr unterschieden, als auch in der Welt und insbesondere im Menschen wirksam denkt. Die Religion ruht nach dieser Ansicht eben darauf, daß der Mensch soweit von Gott unterschieden sein kann, daß er zu Gott in Beziehung tritt ohne in Gott unterzugehen und doch so beschaffen ist, daß er Gott in sich aufnehmen, von dem göttlichen Geist erfüllt sein kann. Weil Gott erhaben über die Welt ist, ist der Mensch von Gott abhängig, und weiß er sich von Gott abhängig. Weil aber doch Gott mit seinem Geiste dem Menschen innewohnt, weiß er sich durch diesen Gottesgeist beseelt und erhoben. Beides ist in der theistisch bestimmten Religion verbunden. Würde der Mensch nur von Gott unterschieden sein und nicht Gott in sich aufnehmen können, und würde Gott nur erhaben, weltfern und überweltlich sein, so wäre eine Gottesgemeinschaft nicht möglich. Diese Auffassung wäre deistisch. Wäre der Mensch nur mit Gott eins, nur eine Funktion Gottes, so zerflösse er in Gott und die Gottesgemeinschaft wäre wieder nicht möglich, weil der Mensch in Gott unterginge. Das ist die Ansicht, welche der Pantheismus geltend macht, wenn er im strengen Sinne genommen wird. Wenn nun alle Theisten in der Tendenz, diese beiden Extreme zu vermeiden, einig sind, so differieren sie doch untereinander, indem die einen mehr die Überweltlichkeit Gottes betonen, was besonders in der katholischen Vulgärtheologie der Fall ist, die anderen stärker die Immanenz Gottes in der Welt und in der Seele hervorheben. Daher die einen Gott als Persönlichkeit bezeichnen, die anderen diese Bezeichnung für zu anthropomorphistisch halten und Gott nur neben seiner Immanenz in der Welt ein geistiges Fürsichsein zuschreiben. Manche schwanken auch, insofern sie beide Seiten nebeneinander stellen, ohne sie innerlich zu vermitteln, wie z. B. Ritschl einerseits sagt, daß Gott seinen Selbstzweck in der Welt habe, andererseits wieder die Überweltlichkeit Gottes hervorhebt, oder Lotze einerseits Gott Selbstbewußtsein und dem Menschen Freiheit zuschreibt, andererseits doch die Seelen wieder nur als Funktionen, Aktionen Gottes ansieht. Auch darin differieren die Theisten, daß die einen mehr auf die Gotteserkenntnis eingehen, entweder einen ethischen Monotheismus oder eine trinitarische Gotteslehre versuchen, die Welt aus Gott ableiten wollen, die anderen die Welt nur auf Gott zurückführen, bei der Weltwirk-

samkeit Gottes stehen bleiben, aber so daß dabei doch der Unterschied der Welt und Gottes im ethischen Interesse gewahrt wird. In bezug auf die Weltwirksamkeit Gottes differieren die Theisten auch darin, daß die einen Gottes Weltoffenbarung in der mechanischen, teleologischen, ethischen gesetzmäßigen Weltordnung finden, die anderen mehr geneigt sind, besondere Aktionen Gottes, besonders an den Knotenpunkten der Weltentwicklung bei der Entstehung des Organischen, bei der Entstehung des Menschen, bei der Entstehung der Offenbarungsreligion anzunehmen. Die Religion wird dementsprechend von den einen mehr als ein konstantes Bewußtsein der Immanenz Gottes in der Seele in Verbindung mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott aufgefaßt, von den anderen mehr als ein Wechselverkehr mit Gott, der sich auf besondere Taten Gottes gründet. Besonders die Theologen haben diesen Gegensatz zu dem Gegensatz des Übernatürlichen und Übervernünftigen auf der einen und des Vernünftigen und Natürlichen auf der anderen Seite zugespitzt. Die einen neigen dazu, die Religion mehr auf übernatürliche Offenbarung, Auktorität, Wunder zu begründen, die anderen mehr auf die der menschlichen vernünftigen Seele immanente gesetzmäßige göttliche Wirksamkeit.

Der Theismus wollte im großen die Interessen des Gemüts mit dem ethischen und dem spekulativen Interesse des Erkennens vereinigen. Man wollte einen bewußten und bewußtwollenden Gott, der sich von der Welt unterscheidet, über ihre Unvollkommenheiten erhaben, die Welt von diesen Unvollkommenheiten erlösen und doch zugleich diese Erlösung dadurch bewerkstelligen kann, daß er sie mit seinem Leben und Geiste positiv erfüllt, so daß die Erlösungs- und positive Vollendungsreligion hier ein und dieselbe wird. Man kann das populär so ausdrücken, daß der Theismus einen sich mitteilenden und doch zugleich sich selbst behauptenden Gott will, einen Gott der gerechten Liebe.

Ich muß es mir versagen, auf einzelne Männer hier einzugehen, so anziehend diese Aufgabe wäre, da eine gewaltige Fülle von Geist und Denken auf die Lösung dieser hohen Probleme verwendet ist. Ich will nur noch zum Schluß darauf hinweisen, daß in der neuesten Zeit das Interesse daran, die Religion in Gott zu begründen, bedeutend abgenommen hat, weil man in bezug auf die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis im Zusammenhang mit der skeptischen Zeitströmung — man sagt — „bescheidener" denken gelernt habe. Doch zeigen auch Philosophen der Gegenwart, daß

man diesen Problemen noch nachgeht, wenn man auch eine eingehende Gotteserkenntnis vielfach selbst in der Theologie vermeidet. Es sind vor allen die Pessimisten, welche eine tiefere Gotteserkenntnis allerdings im Sinne der Überwindung des Theismus durch einen konkreten Monismus verlangen, ein Verlangen, das, wenn auch nicht in der pessimistischen Form, an sich gewiß berechtigt ist und auch in den jüngst erschienenen Vorträgen der Frau von Hartmann „zurück zum Idealismus“ zu energischem Ausdruck kommt. Es seien hier nur noch unter den Neuesten Eucken und Paulsen erwähnt, die zwar nicht Theisten in ausgesprochener Weise sind, aber dem Theismus nahe stehen.*)

*) Eucken hat in seiner Schrift „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ den Einheitscharakter der Religion besonders energisch betont. Wenn das empirische natürliche Bewußtsein von dem einzelnen ausgeht, so will die Religion aus der Zerstreuung zur Einheit zurückführen. Das Ich erweitert sich dadurch, daß es zum Träger eines einheitlichen, wesenhaften Geisteslebens wird, daß der Mensch in sich den universalen Geist aufnimmt und so als Träger jenes Ganzen eine freie Persönlichkeit wird. Der innerste Kern der Geschichte ist die Selbsterhaltung und Selbstentwicklung dieses Lebensprozesses. Und hier ist nun auch der Ort der Religion. In ihr ist eine Totalität gegeben, die von innen heraus den Menschen ergreift. Das höhere Geistesleben, das weltüberlegen doch in der Welt tätig, im Menschen lebendig ist, das eben ist das Göttliche im Menschen. Eucken faßt hier das Gute und das Göttliche in eins und ist der Vertreter einer ethischen Mystik in Fichtescher Weise. Das Verhältnis Gottes und der Welt darf nicht dualistisch aufgefaßt werden; da könnte Gott anthropomorph werden; die pantheistische Richtung darf aber auch nicht die Mängel der Welt beschönigen und den überempirischen Charakter der Religion verwischen. Er will Freiheit und Frömmigkeit so verbinden, daß die Religion moralisch sei, die Moral der Haupterweis der Grundtatsache der Religion, die Frömmigkeit die Quelle der Freiheit. „Ohne Wendung zur Religion keine Verwandlung der Geisteswelt in freie Tat.“ Wenn er von der allgemeinen Religion die charakteristische Religion unterscheidet, so findet er doch im Christentum der Hauptsache nach die allgemeine Religion verwirklicht. Im Reiche Gottes wird das Menschliche zur Göttlichkeit erhoben. Aber das Christentum muß von seiner überkommenen Form, den Wundern, den Sakramenten zur reinen Religion des Geistes umgebildet und das Schwanken des Protestantismus zwischen subjektiver Stimmung und geschichtlicher Auktorität beseitigt werden. Man muß auf die zeitlose Substanz des Christentums, die jeder erleben kann, zurückgehen und erst dann kann das von den Schranken einer bestimmten Zeit freie christliche Prinzip jedesmal eine gegebene Zeit in ihrer Besonderheit kräftig durchdringen. Man kann hier eine Erneuerung von Gedanken des älteren Fichte finden. Paulsen will die Gottheit als eine überpersönliche, der Welt immanente auffassen. Das All-Eine offenbart sich in Natur und Geschichte, entfaltet seinen Gehalt in einem Kosmos konkreter Wesen in der Form der mechanischen Wechselwirkung der Körperwelt, die die Erscheinung einer inneren teleologisch ästhetischen Ordnung ist.

Wir haben nun die hauptsächlichsten Versuche durchlaufen, die Religion auf psychologischem und historischem Wege zu erklären, wie auf metaphysischem, d. h. die Religion in der Gottheit zu begründen. Wenn die geschichtliche Betrachtung mehr die sogenannte objektive Religion, die religiöse Gemeinschaft, die Betätigungsformen der Religion untersucht, so versucht die psychologische Betrachtung die Religion als einen Vorgang in der Seele nach seinen Gesetzen und seinem Ursprung zu verstehen. Das psychologische Verständnis der Religion erwies sich sehr mannigfaltig, indem die Religion auf das Gefühl oder die Phantasie oder auf die Willensfunktion oder den Einheitstrieb zurückgeführt wird. Diejenigen, welche die Religion in der Gottheit selbst als ein Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen begründen wollten, faßten sie ebenfalls verschieden auf, je nachdem die Gottheit bloß als die in dem Naturmechanismus wirkende unbekannte Ursache, als Natur, oder als Leben, oder als Quelle der Harmonie oder als leidende Gottheit, die sich durch das menschliche Bewußtsein von dem Leiden erlösen, quieszieren muß, oder als absolute Vernunft, oder theistisch als absoluter Geist aufgefaßt wird, der gleichmäßig der Welt übergeordnet und ihr immanent ist. Hiernach wäre die Religion Wahrnehmen des Unendlichen, Innewerden und Anschauen der göttlichen Ursache, oder des göttlichen Lebens, oder der Harmonie des Universums, oder Einswerden mit der Gottheit, d. h. mit der göttlichen Vernunft im Bewußtsein, Gottmenschheit, oder Aufgeben alles Eigenwillens an die Gottheit in der Erlösungsreligion, oder Hingabe an Gott zu einem Verkehr mit Gott, Einigung des Bewußtseins der Abhängigkeit von Gott und des Einwohnens des göttlichen Geistes in der Seele. Wo man endlich eine Gotteserkenntnis für möglich hält,

---

Das Kausale und Finale, Zweckmäßige muß verbunden werden. Der endliche Geist verhält sich zum Allgeist, wie Vorstellungsgruppen des endlichen Geistes sich zu diesem verhalten. Auf Grund dieses Verhältnisses ist die Religion möglich, die in den Gefühlsstimmungen von Demut und Gottesfurcht, Zuversicht und Gottvertrauen begründet ist. Die Religion schaut ihren Inhalt in der Geschichte symbolisch an, konzentriert ihn in einer Person. Gott wird Mensch. In Christus schaut man die Herrschaft des Guten in der Welt symbolisch an. Was in der Religion gefühlt und phantasiemäßig angeschaut wird, das bringt die Philosophie auf Begriffe. Das Durchdenken des Glaubensinhaltes ist Sache der Philosophie und die Dogmatik mit ihrem vorstellungsmäßigen Charakter ist eine Pseudowissenschaft. Die Philosophie vertritt auch die Interessen des Gemüts und Willens und sucht sie mit dem Naturerkennen zu versöhnen, sie vertritt in ihrem Erkennen auch die Interessen des Glaubens.

da kann auch die Religion in der Gotteserkenntnis gefunden werden, in höchster Form in der philosophischen Religion, die auch den Prozeß der Geschichte in das religiöse Bewußtsein mit aufnimmt, Gott in der Geschichte verehrt. Da wird der Unterschied zwischen der phantasiemäßig anschauenden Popularreligion und der philosophischen Religion der geläuterten Erkenntnis hervortreten, wobei im einzelnen der Inhalt der religiösen Erkenntnis wieder ein verschiedener sein kann. Es besteht nun die Aufgabe, zu untersuchen, was diese verschiedenen Versuche das Wesen der Religion zu verstehen Bleibendes geschaffen haben. Ich glaube, wir werden mit Leibnitz sagen können, daß nicht in den Positionen sondern nur in dem Ausschließen die Unwahrheit besteht, und daß diese Ansichten sämtlich berechtigte Momente vertreten.

Dritter Vortrag.

Das Wesen der Religion.

Die Frage nach dem Wesen der Religion wird in sehr verschiedener Weise beantwortet werden, je nachdem man den Begriff des „Wesens“ nimmt. Die einen bezeichnen als das Wesen die allen Religionen gemeinsamen charakteristischen Merkmale. Dabei wird gar nicht Rücksicht genommen auf die verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung, in denen sich das Wesen verschieden ausprägt. Das Wesen der Religion hat hier auch nichts zu tun mit den Erklärungsversuchen der Religion. Es sollen nur die charakteristischen Merkmale angegeben werden, welche allen Formen der Religion gemeinsam sind. Andere dagegen meinen, daß die Religion eine Entwicklung durchläuft und daß es deshalb nicht genüge, bloß die allgemeinen Merkmale aller Religionen hervorzuheben, sondern daß der Religion ein Ideal zugrunde liege, dem alles religiöse Leben zustrebe und daß man erst das Wesen der Religion voll erkenne, wenn man dieses Ideal erkenne, das in vielen empirischen Religionen nur sehr mangelhaft realisiert sei. Diese Meinung wird zwar vielfach bestritten mit dem Hinweis, daß es gar kein solches

Ideal der Religion gebe, daß die Religion vielmehr in konkreten Formen sich auslebe und daß diese Formen durchaus gleichberechtigt seien, wenn sie nur die ihnen Zugehörigen befriedigen. Man hat von hier aus auch die Idee einer allgemeingültigen, rationellen Religion abgelehnt und die natürliche Religion, die man im 18. Jahrhundert als die Quintessenz aller Religion betrachtete, zugunsten der positiven Religionen fallen lassen, da die natürliche Religion nur eine völlig leere Abstraktion sei. Aber ebensowenig sei nur eine bestimmte positive Religion die dem Ideale entsprechende Religion, da es vielmehr nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen viele Religionsformen geben könne und müsse und man nicht verlangen könne, daß alle nur in einer Religion ausmünden. Es gebe eben überhaupt kein Ideal der Religion und jedenfalls sei es nicht mit dem Wesen zu verwechseln. Und ebensowenig halten es viele für berechtigt, die Frage auch nur aufzuwerfen, ob der Inhalt des religiösen Bewußtseins als Wahrheit erkannt werden könne. Es genügt ihn festzustellen.

Betrachten wir zunächst einmal das Wesen der Religion in dem Sinne, daß durch diesen Begriff die Religion als eine spezifische Erscheinungsform des geistigen Lebens im Unterschiede von anderen bestimmt und das den empirischen Religionen gemeinsam Charakteristische herausgehoben wird. Wir müssen hier von der psychologischen und historischen Seite ausgehen; bei der psychologischen Bestimmung droht aber die Gefahr, daß jeder nach der ihm eigentümlichen religiösen Bestimmtheit das Wesen der Religion zu bestimmen sucht, und bei der historischen Betrachtungsweise wird weniger die Religion als subjektive Frömmigkeit, sondern die „objektive" Religion beachtet, ihre Erscheinung in der religiösen Gemeinschaft. Es ist aber auch darüber noch keine volle Einigkeit erzielt, ob bei der Bestimmung des Religionsbegriffs die äußere Gemeinschaftsseite mit den entsprechenden religiösen Handlungen oder die persönliche Frömmigkeit den Vorzug verdient. Man kann vielleicht sagen, daß es religiöse Entwicklungsstufen gibt, auf denen man die Religion wesentlich in dem Glauben und gottesdienstlichen Ordnungen der Gemeinschaft sieht, denen sich die einzelnen zu fügen haben, während andere Stufen auf die religiöse Persönlichkeit, ihre „Heilserfahrung" das Hauptgewicht legen, also das psychologische Moment in den Vordergrund stellen. Jedenfalls aber kann man die psychologische Untersuchung der Religion um so weniger entbehren, als man die Psychologie von den einzelnen auch

auf die Völkerpsychologie ausgedehnt hat und so auch die Gemeinschaftsgruppen völkerpsychologisch zu begreifen sucht.

Wir haben gesehen, daß die Versuche, die Religion als eine Funktion des Seelenlebens zu begreifen, sehr verschieden sind. Die einen suchen sie aus dem Gefühl und Affekt, aus dem Seligkeitstrieb, der sich durch die Furcht vor Störungen beengt fühlt, zu verstehen, oder aus dem Tätigkeitstrieb, der sich durch die Welt gehemmt fühlt, oder aus der Phantasie, die in Analogie mit uns selbst der Außenwelt tätige Geister unterlegt, oder aus dem ästhetischen Bedürfnis nach Harmonie, das sich über alle Spannungen des Lebens und alle Disharmonien erheben will, oder aus dem theoretischen Interesse des Erkenntnistriebes.

Wenn das psychologische Verständnis der Religion ein so völlig verschiedenes ist, die einen das Gefühl, die anderen den Willen oder die Phantasie oder das Erkenntnisvermögen als die Hauptfunktion der Religion in Anspruch nehmen, so scheint das nur zu beweisen, daß die Betreffenden einseitig vielleicht durch ihre eigene Individualität bestimmt so urteilen. Die Religion ist in all diesen Funktionen tätig und man kann weder sagen, daß eine dieser Funktionen in ihr vorwiegt, noch daß gar eine dieser Funktionen nur religiös sei, gewissermaßen das spezifische Organ der Religion sei. Man hat zwar gemeint, die Religion sei durchaus praktischer Natur, sie gehe nur auf die Seligkeit des Subjekts aus und Wille, Phantasie, Erkennen stehen hier im Dienste dieser Seligkeit. Allein wenn die Religion lehrt, auf Seligkeit zu verzichten? Oder wenn die philosophische Religion bei dem Erkennen als dem Mittelpunkt der Religion stehen bleibt? Nur das wird wahr sein, daß für praktische Naturen die Religion auch überwiegend praktischen Charakter hat, für Gefühlsmenschen überwiegend Gefühlssache ist, und wie sie für ästhetische Phantasienaturen überwiegend ästhetisch, und für theoretische Naturen überwiegend theoretisch erscheint, so trägt sie für Willensnaturen überwiegend ethischen Charakter. Daraus geht aber hervor, daß die Religion mit keiner der psychologischen Funktionen für sich verbunden ist, sondern daß es von der Beschaffenheit der Individualität abhängt, welche Seite in den Vordergrund tritt. Diese bei einer bestimmten Person in den Vordergrund tretende Seite des Seelenlebens wird auch in der Religion jedesmal die Hauptrolle spielen. Das zeigt sich schon bei den einzelnen Berufen; die Religiosität des Künstlers ist sicherlich eine andere als die Religiosität des wissenschaftlichen Forschers und

diese wieder eine anders gefärbte als die des Staatsmanns, des Juristen oder des Philanthropen, und ebenso ist die Religiosität des Bauern und Landjunkers eine andere als die des Städters, die eine mehr konservativ, die andere sucht mehr den Einklang mit der Höhe der Kultur festzuhalten. Das zeigt sich auch im großen in den Völkergruppen, daß je nach ihren Anlagen ihre Religion bald mehr optimistischen, bald mehr pessimistischen Charakter trägt, bald mehr Phantasiesache ist, bald mehr praktisch, bald mehr Sache des Erkennens, bald mehr Sache des Willens. Man vergleiche nur die Chinesen und Inder, oder die Griechen und Römer, oder die Juden und die philosophische Religion bei den Griechen. Selbst in den großen Weltreligionen kann man diese psychologischen Differenzen bemerken: die muhammedanische Religion hat einen streng auktoritativen Machtcharakter bei den Semiten, aber bei den Ariern hat sie eine pantheistische Mystik und eine fein ausgebildete Dogmatik unter hellenischem und persischem Einflusse angenommen, das Christentum hat sich dem theoretisch anschaulichen Geist der Griechen, wie dem praktischen Geist der Römer und dem gemütvollen Charakter der Germanen akkomodiert.

Wenn so die Religion nicht mit einer spezifischen psychologischen Funktion identifiziert werden kann, so werden doch die recht behalten, welche die Religion in den Einheitstrieb verlegen. Die Religion ist die versöhnende Macht, welche überall die Einheit der Gegensätze herbeiführt. Sie hat ihren Sitz in dem Einheitstrieb. Sie wird verschiedene Formen annehmen, je nachdem die Gegensätze beschaffen sind, über die sie hinausführt, und diese Gegensätze sind von dem jeweiligen Zustand des Bewußtseins abhängig, teils insofern dieses mehr fühlend, phantasierend, wollend, erkennend ist, teils insofern es mehr oder weniger ausgebildet und entwickelt ist.

Dieser Einheitstrieb macht sich in der Religion verschieden geltend, je nachdem in dem Subjekt mehr die eine oder die andere Seelenfunktion hervortritt. So kommt zunächst in bezug auf das Gefühl der Gegensatz in Betracht zwischen dem Ich und der Außenwelt. Das Ich fühlt sein Wohlsein durch die Außenwelt beengt und gestört. So ersehnt es eine höhere Macht, welche diesen Gegensatz zwischen ihm und der Außenwelt zur Harmonie ausgleichen und die Störungen des Glückes aufheben, die es von der Furcht befreien kann. Der Einheitstrieb steht hier unter dem Typus des Gefühls. Oder der Wille, der das sittliche Gesetz durchführen will, steht im Gegensatz zu der Außenwelt, die ihn hindert, sich durchzusetzen. Die Religion stellt hier die Einheit her, indem

sie ein Wesen setzt, das die Interessen des Willens mit der Außenwelt ausgleicht und den Glauben daran möglich macht, daß schließlich doch die Außenwelt und der sittliche Wille nicht unvereinbar seien. Oder die Phantasie hat das Bedürfnis über den Disharmonien und Mißklängen, die diese Welt bietet, eine Harmonie zu schauen. Wenn diese Harmonie in einer höheren Macht gefunden wird, welche all die empirischen Disharmonien ausgleichen kann, so ist auch hier eine höhere Einheit gesetzt, es hat sich auch hier der Einheitstrieb religiös betätigt. Endlich sind auch Gegensätze im Erkennen vorhanden, welche eine volle Erkenntnis hindern; die Objekte sind spröde gegen das erkennende Ich. Auch da ist es eine höhere Macht, welche die Erkennbarkeit des Objektes garantiert d. h. die Einheit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt herstellt und dadurch die Erkenntnis ermöglicht. Die Erkenntnis will schließlich alle ihre Resultate in einer letzten Einheit zusammenfassen und es ist die Gottesidee, die diese Zusammenfassung ermöglicht, die Idee des Alls der Realität, wie sie Kant genannt hat.

So scheint die Religion überall in dem Einheitstrieb begründet zu sein. Allein man könnte dagegen einwenden, daß dieser Einheitstrieb auch durch die eigene Tätigkeit des Ich befriedigt werden könne und der Rückgang auf ein höheres Wesen überflüssig sei. Der Mensch kann sein Glück selbst gegen Hemmnisse durchsetzen, kann seinen ethischen Willen selbst trotz aller Hemmnisse betätigen, kann mit seiner Phantasie selbst harmonische Anschauungen schaffen, die die Disharmonien hinter sich lassen, kann durch seine erkennende Tätigkeit selbst die Hindernisse, die dem Erkennen entgegenstehen, überwinden und statt in der Idee der Gottheit, in der Idee der Welt als einer Einheit, von der er selbst mit umfaßt ist, die abschließende Einheit für das Denken finden. Alle diese Tätigkeiten sind nicht Religion und deshalb scheint es nicht möglich, die Religion auf den Einheitstrieb des Menschen zurückzuführen und zwar um so weniger, je mehr es gelingt, durch eigene Tätigkeit die Hemmungen zu überwinden.

Zweifellos ist dieser Einwand berechtigt, insofern der Mensch den Versuch machen kann, sich selbst zu helfen, seinen Einheitstrieb selbst zu betätigen. Nur wenn es dem Menschen nicht gelingt, selbst die Hindernisse, die dem Einheitstrieb im Wege stehen, zu bewältigen, hätte er einen Grund, an eine höhere Macht zu appellieren, die diese Gegensätze ausgleicht. Allein dann würde die Religion

immer nur da einsetzen, wo die Fähigkeit des Menschen versagt, sich über die Gegensätze, die ihn nach irgend einer Seite hemmen, zu erheben. Sobald aber die eigene Tätigkeit einsetzen kann, würde die Religion aufhören und je mehr die Selbsttätigkeit des Menschen erstarkt, um so mehr würde die Religion verschwinden.

Hieraus erhellt jedenfalls soviel, daß die Religion nur dann auf den Einheitstrieb zurückgeführt werden kann, wenn dieser Einheitstrieb der Anlaß werden muß, an eine einigende Macht, ein höheres einheitliches Wesen zu appellieren, das ihn allein befriedigen kann, wenn der Mensch sich nicht selbst betätigen kann, wenn er sich hilfsbedürftig, abhängig weiß von einem höheren Wesen, das die gewünschte Einheit garantieren oder herbeiführen kann, d. h. die Religion ist nicht bloß aus dem Einheitstrieb für sich zu erklären, sondern nur aus dem Einheitstrieb in Verbindung mit dem Abhängigkeitsbewußtsein. Es wird in der Religion sowohl das Ich als auch die Außenwelt von einer höheren Einheit abhängig gesetzt und eben wegen dieser Abhängigkeit kann auch mittels der höheren Einheit dieser Macht der jedesmal vorhandene Gegensatz ausgeglichen werden.

Wenn es nun möglich wäre, daß das Ich durch seine eigene Tätigkeit im fortschreitenden Maße allein aller Gegensätze Herr werden könnte, d. h. wenn der Mensch sich von seiner Abhängigkeit durch eigene Tätigkeit völlig befreien könnte, so würde die Religion ein bloßer Durchgangspunkt sein. Man würde die höhere Einheit über dem Ich schließlich nicht mehr brauchen, um den Einheitstrieb zu befriedigen. Allein die Selbsttätigkeit des Ich erweist sich als nicht genügend, um der Hemmnisse Herr zu werden, die dem Einheitstriebe im Wege stehen. Es bleibt immer in Abhängigkeit und so bedarf es auch immer einer letzten Einheit, die über das Ich selbst übergreift. Die höchste Einheit ist immer die Voraussetzung dafür, daß die Spannungen und Gegensätze des Lebens im praktischen und theoretischen, im Gefühls- und Phantasiegebiet gelöst und aufgehoben werden können. Die Gegensätze, in denen sich der Mensch befindet, sind nur die Veranlassung, sich zu einem höheren Wesen zu wenden. Hat er einmal die Beziehung zu dieser höheren Macht, so verlangt gerade der Einheitstrieb wieder, daß ihr alles untergeordnet und in ihr zur Einheit zusammengefaßt werde. Dann wird nicht nur das äußere Glück, die Förderung aller äußeren Güter zu dieser einheitlichen Macht in Beziehung gebracht, sondern auch das sittliche Handeln, ja jede Selbsttätigkeit, da diese Macht

die Bedingungen garantieren soll, unter denen die Tätigkeit gelingen kann. Wir werden so inne, daß die Bedingungen für unsere ganze Existenz, wie für unsere Tätigkeit nicht von uns selbst stammen. So wird die Gottheit in der Religion als die Macht erfaßt, welche die Gegensätze ausgleicht, die jedesmal das Bewußtsein erfüllen und sie zeigt sich als die Quelle, aus der die Kraft zu allen unseren Lebensfunktionen und Betätigungen, den praktischen wie den theoretischen herstammt, die sie alle steigert, fördert, vollendet und untereinander in Harmonie erhält.

Wie nun diese einheitliche Macht vorgestellt wird, das hängt teils ab von dem Zustand des Bewußtseins, ob es mehr fühlend, wollend, phantasierend, erkennend ist. Nur so kann die Gottheit bald als die Quelle der äußeren Glückseligkeit, bald als die Quelle der Harmonie, bald als Macht des Guten oder als die Quelle und der Urgrund des Wissens aufgefaßt werden, je nachdem das Subjekt nach der einen oder anderen Seite gerichtet ist. Oder endlich, wenn man alle diese Güter zur Einheit zusammenfaßt, so kann die Gottheit als die Macht erfaßt werden, in der sie alle begründet und zu harmonischer Einheit verbunden sind.

Aber die Vorstellung von dieser höheren Macht hängt auch von dem Entwicklungszustand des Bewußtseins ab. Wenn der Horizont noch ein sehr geringer ist und das Bewußtsein zerstreut nur mit einzelnen Objekten zu tun hat, so ist die höhere Macht, ein Geist, der des betreffenden Objektes mächtig ist, oder ein Geist, der an den bestimmten Ort gebunden ist, an dem der betreffende einzelne oder der Stamm lebt, oder wenn eine Gruppe von Objekten von dem Bewußtsein zusammengefaßt wird, so ist der betreffende Geist die Macht über diese Gruppe, z. B. über die Vorgänge des kindlichen Lebens, dessen Gedeihen von der Umgebung des Kindes abhängt, oder über bestimmte Tätigkeiten, die eines Schutzes gegen Hindernisse bedürfen, um zu gedeihen, Schutzgeister der Berufsklassen, oder über Gruppen des Naturlebens, die für das Leben des Menschen bedeutsam sind, Gestirngeister, Wassergeister usw. Je zusammenhängender das Bewußtsein wird, um so mehr heben sich aus solchen Geistern einzelne von umfassenderer Bedeutung hervor, z. B. der Himmels- oder der Sonnengeist. Erwacht das Bewußtsein der Ordnung und des Gesetzes, so werden die Götter die Hüter der Ordnung, welche die Erscheinungen einheitlich umspannt, und schützen sie gegen Eingriffe. Hat sich das Einheitsbedürfnis soweit geltend gemacht, daß man den ganzen Weltzusammenhang erfaßt, so wird

die Gottheit, die das Ich mit diesem Zusammenhang in Einheit setzt, monotheistisch bestimmt werden. Gott ist Einer. Wird nun die Weltunvollkommenheit stark empfunden und ist doch zugleich das Einheitsbedürfnis stark, so wird Gott als überweltlich angesehen. Ja das Bewußtsein der Unvollkommenheit der Welt kann so stark werden, daß man sich aus ihr nur durch Negation der Welt glaubt retten zu können; so wird die Religion weltverneinend, die letzte Einheit verliert den positiven harmonisierenden Charakter und man rettet sich in das Jenseits, in das Eine über alle Unvollkommenheiten absolut Erhabene, in dem alles Endliche versinkt. Tritt dagegen mehr der Eindruck der Vollkommenheit der Welt hervor, so wird die Gottheit als die die Welt durchwaltende Einheit aufgefaßt, der die gesetzmäßige Ordnung der Welt entstammt, die auch dem Ich den vernünftigen Verkehr mit der Außenwelt ermöglicht. Kurz die Vorstellung von der Einheit, welche die Gegensätze ausgleicht und von der der Mensch sich abhängig weiß, ist von dem Entwicklungszustand des Bewußtseins abhängig, sowohl in bezug auf ihren Umfang (ob Einzelgeister, Götter, Ein Gott, Weltordnung), als auch in bezug auf den näheren Inhalt, ob eudämonisch, ästhetisch, ethisch, theoretisch. So ergibt sich als Resultat der psychologischen Betrachtung, daß die Religion in dem Einheitsbedürfnis in Verbindung mit dem Abhängigkeitsbewußtsein begründet ist. *Ihr Wesen würde hiernach in dem Bedürfnis* bestehen, *den Einheitstrieb in Form des Bewußtseins der Abhängigkeit* von einer die *jeweiligen Gegensätze ausgleichenden höheren Einheit zu befriedigen*, welche *über den Gegensatz des Ich und der Außenwelt und die Gegensätze im Ich selbst hinausgeht*. Diese Auffassung umfaßt alle religiösen Erscheinungen von der psychologischen Seite aus.

Auch dies, daß die Religion objektiv wird, sich äußert, ist aus dem Einheitstriebe sehr wohl erklärlich, der in der Form der Abhängigkeit in der Religion erscheint. Es ist doch der Einheitstrieb, der die religiöse Gemeinschaft ermöglicht. Auch der Gegensatz des einzelnen zu seinen Mitmenschen wird dadurch ausgeglichen, daß das Ich sich und die anderen in Gott verbunden sieht. So wird die Gottheit die Quelle für die Einheit der Menschen untereinander, indem sie es ist, von welcher nach der Vorstellung des Frommen er wie seine Mitmenschen gleichmäßig abhängen, durch die sie gemeinsam verbunden sind. Das ist tatsächlich schon in den primitivsten Religionen z. B. dadurch zum Ausdruck gebracht, daß

die einem Stamme Zugehörigen durch das gemeinsame Teilnehmen an der Opfermahlzeit, durch das gemeinsame Essen des Opferfleisches, in welchem der Stammesahn, das Totem, das Tier, das der Stammesahn sein soll, gegeben ist, zugleich ihre Gemeinschaft mit diesem Ahn, wie ihre Zugehörigkeit zueinander neu besiegeln. Hier zeigt sich dasselbe Einheitsbedürfnis wie im christlichen Abendmahl, in welchem die Einheit mit dem vergotteten Christus und die Gemeinschaft der Brüder als Gotteskinder gleichmäßig zum Bewußtsein kommt (Kommunion).

Wenn nun aber von der psychologischen Seite das Wesen der Religion, d. h. der gemeinsame Charakter aller religiösen Erscheinungen in der Einheit zu finden ist, welche sich mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit verbindet, wenn die Religion in dem Einheitsbedürfnis des Menschen entsteht, und zwar so, daß der Mensch sich von einer höheren Macht getragen weiß, welche die Gegensätze praktischer oder theoretischer Art ausgleicht, in die er hineingestellt ist, welche die Möglichkeit des Ausgleichs derselben garantiert, so stellt er sich diese einheitliche Macht jedenfalls als eine Realität, als etwas Wirkliches vor. Der Mensch würde sicher in dem Moment aufhören fromm zu sein, wo er sich dessen bewußt würde, daß diese von ihm vorgestellten Geister, Götter, Gott eben nur in seiner Phantasie leben und nichts anderes seien als das Einheitsbedürfnis selbst, daß in diesen Göttern auf den verschiedenen Stufen verschieden hypostasiert wird. Es ist in der Tat nicht unrichtig, wenn man als das Charakteristische der Religion hinstellt, daß sie die Beziehung des vernünftigen Einheitstriebes in seinen psychologischen Erscheinungsformen auf ein objektiv existierend vorgestelltes Göttliches sei, das der Fromme für objektiv existierend annimmt. Die Einheit über den Gegensätzen zwischen dem Ich und den Dingen der Außenwelt wird als eine Macht vorgestellt, die ebenso wirklich ist als diese Dinge und das Ich, über denen sie stehen soll. Hätte diese Macht keine Realität, wäre sie nur ein Phantasiegebilde, nur ein Produkt des Einheitstriebes selbst, der die Phantasie in seine Dienste nimmt, daß sie solche höhere Wesen sich vorstelle, der in diesen Gestalten sich unbewußt objektiviert und in konkreten Gestalten sich anschaulich macht, so würde die Religion damit als Illusion erwiesen sein, sobald man sich durch das Denken diesen Sachverhalt klar machte. Somit wird es als ein Charakteristikum der Religion gelten müssen, daß der Einheitstrieb hier dadurch befriedigt wird, daß er an eine hinter den Erscheinungen befindliche,

ihnen zugrunde liegende Macht appelliert, d. h. die Religion trägt in allen ihren Formen einen metaphysischen Charakter und wenn man gesagt hat, die Volksreligion sei Volksmetaphysik, so ist das nicht unberechtigt.

Aber damit steht nur fest, daß der Fromme an die Existenz seines Gottes glaubt. Hingegen ist darüber noch nichts entschieden, ob nicht dieser Glaube, diese Metaphysik vor dem Richterstuhl der Kritik sich als bloße Dichtung erweise. August Comte, Ludwig Feuerbach nahmen diesen Standpunkt ein.

Nach Comte ist das religiöse Zeitalter, wie das metaphysische Zeitalter vorüber und wir leben in dem Zeitalter des Positivismus, wo wir wissen, daß alle Vorstellungen von Gott nichts anderes sind als Phantasievorstellungen, mittels deren der Mensch seine Macht über die Natur gewinnen will, als deren Kern aber sich die selbstherrliche Menschheit herausstellt, die nun mächtig genug ist, sich selber zu helfen. Die Religion wird überflüssig, wenn der Mensch an sich selbst glaubt. Ähnlich spricht sich, wie wir gesehen haben, Feuerbach aus. Auch Büchner sagt: „Der Theismus führt, wie die Geschichte zeigt, zu Theokratie und Priesterherrschaft; der Pantheismus führt zur Verachtung des Sinnlichen, Verneinung des Ich, zur Rückkehr in Gott, zur Stabilität; der Atheismus oder der philosophische Monismus allein führt zur Freiheit, Vernunft, Fortschritt, Anerkennung des Menschen und echten Menschentums, Humanismus.“

Wenn man mit diesen Ansichten durch den Einwand glaubt fertig werden zu können, daß wir über die Existenz der vorgestellten göttlichen Einheit nichts wissen können, weder daß sie sei, noch daß sie nicht sei, daß also praktisch diese Vorstellung im Gebrauch bleiben könne, da sie theoretisch ja nicht als absolute Illusion erwiesen sei, ja nicht als Illusion erweisbar sei, so ist dieser Standpunkt halb. Denn wenn wir diese Gottesvorstellung im praktischen Interesse wirklich verwenden, so tun wir so, als ob Gott wirklich existiere, während wir nach unserer theoretischen Überzeugung so wenig ein Recht haben, anzunehmen, daß er existiere, als daß er nicht existiere. Wir befinden uns also in einem Zwiespalt zwischen unserem theoretischen und unserem praktischen Bewußtsein.

Man wird einer klaren Beantwortung der Frage nicht aus dem Wege gehen können, ob die Annahme von Göttern oder von der Gottheit, die die Religionen machen, auf Wahrheit beruhe oder nicht. Und soviel steht für uns schon jetzt fest: daß die Religion

eine Befriedigung des Einheitstriebes durch die Beziehung auf die Gottheit ist, auf eine hinter den Erscheinungen liegende metaphysische Macht. Wenn diese Macht also auf Illusion beruht oder ihre Existenz zweifelhaft ist, so ist die Berechtigung der Religion erschüttert.

Manche glauben nun, hier könne die Berufung auf Offenbarung helfen, weil die Offenbarung die Garantie für Gottes Existenz biete. Allein das ist eine große Täuschung, denn wenn Gott nicht existiert, so ist auch die Vorstellung von seiner Offenbarung eine Illusion. Dazu kommt aber, daß sich nicht etwa nur *eine* Religion auf Offenbarung beruft, sondern eine ganze Reihe von Religionen und daß die Frommen die Offenbarung ihrer Religion ebenso bereitwillig anzuerkennen pflegen als sie die Offenbarung in anderen Religionen in Abrede stellen. Das Zeugnis der Gemeinde für die Offenbarung kann hier nichts beweisen, weil die Gemeinde gar keine Garantie bietet, daß sie unfehlbar sei, wenn sie auch sich oder den heiligen Urkunden, die sie besitzt, Unfehlbarkeit zuschreibt, die bekanntlich mit derselben Energie die Brahminen von den Veden wie die Muhammedaner vom Koran und ein großer Teil der Christen von der Bibel oder von der Kirche behaupten.

Es bleibt zweifellos wahr, daß die Religion von dem Moment aufhört, wo der Glaube an die Existenz der Götter oder der Gottheit schwindet, daß die Religion auf Glauben ruht, d. h. auf der festen Annahme, daß die geglaubten Götter oder die geglaubte Gottheit existieren. Aber es ist vollkommen ebenso wahr, daß wenn der Glaube an die Existenz der Gottheit einmal erschüttert ist, der einzige Weg ihn wiederherzustellen der ist, daß die Wahrheit dieser Annahme des Glaubens erwiesen und die Unhaltbarkeit der entgegengesetzten Annahme dargetan wird. Denn ein Glaube, der sich gegen diese bloß psychologische Vorstellung von der Religion nur behauptete ohne Gründe, würde ein willkürlicher Glaube sein. Es ist ganz etwas anderes, ob man naiv glaubt oder ob der naive Glaube erschüttert ist. Der naive Glaube nimmt als selbstverständlich unmittelbar die Existenz seiner Gottheit an. Ist aber diese in Frage gestellt, als Illusion bezeichnet, als bloßes Phantasieprodukt, so muß man für diesen Glauben an die Existenz der Gottheit, oder für die Annahme dieser Existenz Beweise haben, wenn man den Glauben mit Recht festhalten will.

Dieser Beweis kann nun nicht schon darin liegen, daß man durch die Vorstellung von Gott eine Kräftigung des Willens oder

eine Beseligung des Gefühls zu erfahren glaubt. Denn oft genug hat auch eine Illusion Einfluß auf den Willen und oft genug ruft eine Phantasieillusion ein beseligendes Gefühl hervor. Wenn sich der Fromme sagen müßte, seine Willenskräftigung oder Beseligung sei nur das Resultat einer Illusion, so würde diese erkannte Illusion ihre praktisch anregende Kraft verlieren. Gerade wenn die Religion auf dem Einheitstrieb beruht, so kann sie nicht bei einem Zwiespalt zwischen dem Erkennen und dem praktisch-religiösen Leben stehen bleiben.

Der Beweis für die Wahrheit der Vorstellung von Gott kann gegeben werden, indem man die entgegengesetzte Annahme als sich widersprechend nachweist.*) Nun haben wir gesehen, daß in der Religion der Einheitstrieb mit dem Abhängigkeitsbewußtsein verbunden ist; er verzichtet darauf, durch seine Tätigkeit, die Hemmungen zu überwinden, d. h. die endliche Vernunft des Ich verzichtet in der Religion gerade auf die Produktivität, sie bekennt, daß ihr Wunsch, eine Harmonie der Gegensätze zu erzielen, nur erreicht werden kann, wenn sie ein Wesen anerkennt, das über sie erhaben ist. Wenn sie dies tut, und damit bekennt, daß sie sich genötigt sehe, von sich als der subjektiven Vernunft auf ein Wesen zurückzugehen, das über ihr stehe, so kann sie nicht zugleich wieder behaupten, daß dieses Wesen doch nur ihr Produkt sei und nur in ihrer Vorstellung vorhanden sei. Sie würde sich sonst widersprechen. Kurz: wenn der Einheitstrieb notwendig in einem Transzendenten, d. h. in einem über das Ich hinausliegenden Wesen ausmündet, so wird man nicht in einem Atem sagen können, aber dieses Wesen sei doch nur unser Produkt, sei gar nicht transzendent. Das wäre nur dann möglich, wenn der Einheitstrieb der Vernunft seine notwendig von ihm gebildete Idee einer das Ich übersteigenden Macht als Irrtum einsehen würde, d. h. wenn das Ich zugeben müßte, sein vernünftiger Einheitstrieb irre mit Notwendigkeit. Der Zweifel an der Realität der göttlichen Einheit, wäre ein Aufgeben unserer Vernunft, die nur in der Idee der Gottheit ihren Einheitstrieb befriedigen kann. So gut wir also unseren Einheitstrieb, unsere Vernunft anerkennen, so gut müssen wir die Existenz der Gottheit anerkennen, die ihn allein befriedigen kann.

---

*) Es haben hier auch die Beweise für das Dasein Gottes ihre Stelle, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Vgl. meinen Grundriß der Religionsphilosophie, S. 201 f.

Wenn nun aber diese Einheit, wenn die Gottheit wirklich existiert, so wird man nun nicht mehr sagen können, die Religion sei nur eine psychologische Erscheinung, vielmehr wird dann die Vernunft diese Einheit nicht aus sich konstruieren, sondern daß sie diese Einheit will, daß in uns dieses Einheitsstreben vorhanden ist, das ist dann auf diese letzte Einheit selbst zurückzuführen, welche sich in unserer Vernunft betätigt. Wenn das Göttliche wirklich als die allumfassende einheitliche Macht existiert, dann kann auch nur dieses Göttliche selbst der Grund dafür sein, daß es gedacht, angeschaut, gefühlt, erfahren wird. Wäre dem nicht so, so befände sich die Vernunft im Widerspruche mit sich, wenn sie auf eine solche Einheit zurückgeht. Sie würde dann von sich aus an ein höheres, umfassenderes Wesen appellieren und in demselben Atem sagen, dieses Wesen sei aber nur ihr Produkt, also in Wahrheit nicht höher, umfassender als sie selbst, sondern von ihr hervorgebracht. Man würde das logisch kurz so ausdrücken können: Der Einheitstrieb sei der Erkenntnisgrund für die Gottheit, die Gottheit sei aber der Realgrund des Einheitstriebes.

Wenn wir also die Gottheit als existierend annehmen müssen, so müssen wir die Religion auch noch anders bestimmen. Das Wesen der Religion ist dann noch nicht verstanden, wenn man nur sagt, die Religion bestehe in dem psychologischen Bedürfnis, den Einheitstrieb in der Form der Abhängigkeit von einer die jeweiligen Gegensätze ausgleichenden einheitlichen Macht zu befriedigen. Vielmehr wird man hinzusetzen müssen, daß dieser Einheitstrieb auf diese Weise befriedigt wird, das hat in letzter Hinsicht seinen Grund in der Tätigkeit der Gottheit selbst. Die Religion ist hiernach als eine Wirksamkeit der Gottheit im Menschen aufzufassen, so daß die Gottheit, sei es in dem Gefühl oder in dem durch sie gestärkten Willen oder in der Phantasieanschauung oder in dem Erkennen des Menschen sich wirksam erweist, ihm Trost gewährt in Not, in ihm das Gefühl der Dankbarkeit, den Affekt des Vertrauens erweckt, oder den Affekt der Furcht beruhigt, wenn er sich vor dem zürnenden Gott fürchtet, so daß die Gottheit ihm Kraft verleiht zu rechtem Handeln, ihn die allen Disharmonien zugrunde liegende letzte Harmonie ahnen läßt, ihm wahre Erkenntnis erschließt, indem sie sein Erkenntnisvermögen erleuchtet, kurz, daß sie als die letzte Quelle der Einheit sein Leben in allen seinen Formen belebt und über alle Hemmnisse hinwegführt. Daß die Gottheit in dem Menschen die Religion hervorruft, ist natürlich psychologisch durch die Empfänglichkeit des

Menschen, durch sein Bewußtseinsstadium bedingt, und es versteht sich ganz von selbst, daß diese Wirksamkeit der Gottheit nicht in allen die gleiche Wirkung hervorbringen kann; je nachdem bei dem einen oder andern die eine oder andere psychologische Funktion vorwiegt, wird sie sich mehr in dem einen oder andern Faktor, im Gefühl oder in der Phantasie, im Wollen oder Erkennen besonders mächtig erweisen, was von der individuellen Begabung abhängt, ohne daß deshalb ihre Wirksamkeit in den anderen Faktoren völlig ausgeschlossen wäre. Auch kann ihre Wirksamkeit je nach dem Entwicklungsstadium des Menschen oder ganzer Völker, je nach der Empfänglichkeit derselben, jenachdem ihr Einheitsbedürfnis ausgebildet ist, ihr Gesichtskreis eng oder erweitert ist, in engerem oder umfassenderem Maße sich betätigen. Aber der Satz bleibt jedenfalls bestehen, daß in der Religion sich die Gottheit als die einheitliche Lebensmacht erweist, welche das menschliche Leben zu einer höheren Einheit, zu einer kräftigen Innerlichkeit und Konzentriertheit zusammenfaßt, das um so mehr, je vollkommener sich das Bewußtsein des Menschen entwickelt; und wenn man von Gottes Offenbarung reden will, so wird man zunächst diese innere Tätigkeit Gottes im Innern des Menschen, die je nach seiner Empfänglichkeit verschiedene Bewußtseinsresultate hervorruft, als göttliche Offenbarung bezeichnen können.

Wenn man nun darauf bestehen muß, daß die Gottheit in dem Menschen wirksam sei, daß man es in der Religion nicht bloß mit Phantasiegestalten von Geistern, Heroen, Göttern, sondern mit dem Göttlichen selbst, das wahrhaft existiert, zu tun hat, so ist freilich die Frage nicht zu umgehen, wie es dann zugehe, daß in vielen Religionen der Geisterglaube, der Götterglaube, nicht nur nicht ausgestorben ist. — Das ist in keiner Religion völlig der Fall — sondern den Kern des religiösen Lebens ausmacht. Existieren denn diese Geister, diese Götter, an die ganze Völker geglaubt, zu denen sie gebetet, denen sie geopfert, denen sie vertraut und die sie gefürchtet haben, wirklich? Und wenn nicht, beruht dann nicht doch ein großer, ja der größeste Teil der Religionen auf Illusion? Und werden nicht schließlich auch diese Götter und Geister, wenn die Entwicklung fortschreitet, als Illusionen fallen gelassen oder spielen nur noch eine untergeordnete Rolle in den ungebildeten Volksschichten?

Man hat auf diese Frage eine verschiedene Antwort gegeben. Man unterschied zwischen wahren und falschen Religionen, entweder in der Weise, daß man die Götter der fremden Religionen für

Realitäten, aber Realitäten untergeordneter Art, für Dämonen erklärte, — so geschah es z. B. in dem alten Christentum, wo die Götter der Griechen zu Dämonen wurden —; oder indem man alle Vorstellungen von göttlichen Wesen, die nicht der eigenen Religion entsprachen, einfach für Unwahrheiten erklärte, denen die eigene Religion mit ihrem Gott siegreich gegenübertrat. Dabei besann man sich freilich noch nicht darüber, wie denn dieser Irrtum entstanden sein könne, oder wenn man ihn zu begreifen suchte, so wurde er auf einen Abfall von dem wahren Gott zurückgeführt, der diese Irrtümer zur Folge gehabt habe. So sollten der Polytheismus und der Animismus nur Karrikaturen der wahren Religion infolge der Sünde sein.

Erst die Entwicklungsidee hat auch über diese Frage mehr Licht verbreitet, namentlich insofern sie auf die Entwicklung des Bewußtseins angewendet wurde. Das ist selbstverständlich, daß nicht die Geister und Götter der animistischen und polytheistischen Religion, daß nicht die Nationalgötter, die einen monotheistischen Zug haben, an sich wahrhaft existierende Größen sein können. Sie sind sicherlich Produkte der dichtenden Phantasie, wenn man sie als diese konkreten gegebenen Größen nimmt. Geister, wie sie die Wilden vorstellen, haben so wenig wirkliche Existenz als ein Loki oder Wodan, als eine Athene oder ein Zeus. Aber liegt ihnen deshalb gar nichts Reales zugrunde? Ist es nicht doch das Göttliche, was in diesen Gestalten angeschaut wird? Wenn selbst die kulturlosen Völker von Tabu, dem Gottgeweihten reden, wenn sie in kosmogonischen Sagen auf die Weltursache, wenn auch in verworrener Form zurückgehen, wenn sie durch ekstatische Zustände in das Geisterreich sich versetzen wollen, wenn sie von den Geistern glauben, daß sie von dem Menschen Besitz ergeifen, daß sie ineinander übergehen können, so ist doch hierin eine Ahnung von dem Göttlichen, es ist hier überall etwas hinter den Erscheinungen Liegendes, auf das man zurückgeht, man ahnt eine übersinnliche Wirklichkeit. Dazu kommt, daß die meisten Religionen, einen Zug zum Monotheismus, zur Einheit verraten, indem sie sich ohne fremden Einfluß autochthon auf eine monistische Höhe erheben und so den Polytheismus überwinden, teils in der Form, daß neben der Volksreligion eine esoterische Priesterreligion monistisch ist, wie in Ägypten und Indien, teils in der Form des religiösen Synkretismus, der in den einzelnen Göttergestalten doch überall das eine Göttliche, numen wahrnimmt wie in Rom, teils in der Ahnung einer einheitlichen

Weltordnung des Himmels wie in China oder in der Form der monotheistischen philosophischen Religion wie in Griechenland. Das ist nur verständlich, wenn wir annehmen, daß von Anfang an die Richtung auf eine einheitliche, der Welt zugrunde liegende höhere Macht dem religiösen Bewußtsein innewohnt und daß nur der jeweilig noch unentwickelte Zustand des Bewußtseins es nicht dahin kommen läßt, daß dieser Einheitsdrang in adäquater Weise zum Ausdruck kommt. Ist das Bewußtsein noch zerstreut, so wird zunächst nur im einzelnen Fall nach einer Einheit gesucht, welche die das Bewußtsein zerreißenden Gegensätze zu harmonisieren vermöchte, sei es zunächst auch nur im Gebiete des äußeren sinnlichen Wohles, das dem kulturlosen Menschen am nächsten liegt. Schon hier — und erst recht auf den höheren Stufen — ist die göttliche Einheit wirksam, soweit sie in dem noch zerstreuten Bewußtsein wirksam sein kann. Diese hier wirkende Gottheit wird dann von dem unvollkommenen Bewußtsein phantasiemäßig nach Analogie mit dem menschlichen Geiste so personifiziert, hypostasiert, wie sie sich tatsächlich hat in dem Bewußtsein betätigen können als der Geist, der über diese bestimmten Dinge Herr ist, der sie also, wenn er nur will, mit dem Ich in Harmonie setzen kann, oder später z. B. als der Gott, der die Sonne bestimmen kann, unser Wohl zu fördern, oder als der Gott, der uns gute und weise Gedanken eingeben kann. Wenn dabei auch die konkrete Personifizierung der Gottheit oder des Geistes in der jedesmaligen Beschränktheit eben dem noch beschränkten Bewußtsein und der unter dem Einfluß des noch beschränkten Bewußtseins stehenden Phantasieanschauung entspricht, so wird man doch zugeben können, daß hier die göttliche Macht wirklich tätig sei, wenn auch die betreffende Göttergestalt nur eine dem unvollkommenen Bewußtseinszustande entsprechende sehr inadäquate Darstellungsform des Göttlichen ist. Auch wenn das Bewußtsein sich so erweitert hat, daß die Gottheit monotheistisch vorgestellt wird, kommen wieder die Differenzen in Betracht, die in bezug auf das religiöse Bewußtsein früher hervorgehoben wurden, ob Gott wesentlich nur als unerkennbare absolute Ursache oder als Naturgeist oder als Lebensquell oder als Quelle der Harmonie oder als Gottheit, die von dem Weltleiden in die Ruhe zurückkehrt, oder als die absolute Vernunft oder als der absolute Herrscherwille oder als der absolute Geist aufgefaßt wird, der zugleich über die Unvollkommenheiten der Welt erhaben und doch der Welt immanent ist. Je nachdem das Bewußtsein in der einen oder anderen

Weise bestimmt ist, wird der im Geiste wirkende Gott verschieden aufgefaßt; z. B. für den, der die ganze Erscheinungswelt auf den Mechanismus zurückführt, kann die Gottheit nur als die letzte Ursache der mechanischen Ordnung erscheinen, der auch der Geist selbst unterstellt ist; für den, welcher ergriffen ist von dem die Welt durchflutenden Leben, wird die Gottheit die Quelle des Lebens sein, wie sie dem, welcher überall auf die Schönheit und Harmonie zu blicken gewohnt ist, als die Quelle der Harmonie erscheinen wird. Dem hingegen, der die Welt pessimistisch anzusehen gewohnt ist, kann entweder die Gottheit selbst nur durch eine Art Gegengott gehemmt erscheinen, auf den man die den Glücksbestrebungen entgegenstehenden Hemmungen zurückführt, oder sie wird selbst als leidend vorgestellt und der Mensch wird das Organ, durch das sie sich von dem Leiden befreit und die Harmonie mit sich herstellt. Sofern es Religionen gibt, in welchen diese oder andere Weltauffassungen vertreten sind, wird auch die Gottheit in diesen Religionen dem Bewußtseinszustand derselben gemäß verschieden bestimmt sein.

Wenn aber die Gottheit so doch jedesmal dem Bewußtseinszustand entsprechend in verschiedenen Formen angeschaut wird, so erhebt sich die Frage, woher man denn von der Existenz der Gottheit wissen könne, wenn wir doch in Wahrheit immer nur ein *unserem* Bewußtseinszustand entsprechendes, also nicht ein der Gottheit selbst gemäßes, sondern ein inadäquates Bild von ihr uns machen? Wo erscheint denn Gott so vollkommen, daß wir wirklich von seiner Existenz überzeugt sein können und nicht doch denken müssen, wir haben es nur mit einem Phantasiebilde der Gottheit zu tun. Sind nicht alle Vorstellungen von ihm nur eben unsere Vorstellungen, nur subjektiv, wenn er doch nur dem jeweiligen Zustand des Bewußtseins entsprechend vorgestellt wird? Woher wissen wir denn, daß er in allen Bewußtseinsstufen und Formen wirklich die einheitlich wirkende Kraft ist? Das ist nur dann zu wissen möglich, wenn es eine Gotteserkenntnis gibt, die uns über das Wesen Gottes orientiert. Wenn also die Religion nicht in Illusion enden soll, so wird eine Stufe der religiösen Entwicklung erreicht werden müssen, auf der Gott wirklich erkannt werden kann. Wenn auf denjenigen Stufen des religiösen Bewußtseins, welche sich noch nicht über die Phantasieanschauung erheben, in naiver Weise die Geister, die Götter, die anthropomorph vorgestellte Gottheit als real angenommen werden, so wird doch schon in der Kritik, die an

solchen Vorstellungen innerhalb dieser Religionssphäre geübt wird, sich zeigen, daß ein Ideal des Göttlichen den Kritikern vorschwebt, welches über die hergebrachten Vorstellungen der eigenen Religion hinausführt. Dann wird der Glaube an diese hergebrachten Göttergestalten ins Schwanken kommen, wie es in Griechenland z. B. der Fall war, wie es aber auch immer der Fall ist, wenn eine höher stehende Religion eine niedrige verdrängt. Der Grund, weshalb eine solche Kritik ausgeübt wird, ist doch immer der, daß die hergebrachten Gottesvorstellungen nicht mehr ausreichen, um das Einheitsbedürfnis, das in der Religion wirksam ist, zu befriedigen, daß ein höherer Begriff der Gottheit sich geltend zu machen beginnt. Schließlich kann nur eine solche Religion auf die Dauer befriedigen, die alle Gegensätze umspannt und alle zu harmonisieren vermag. Und wenn die Religion nicht bloße Illusion sein soll, so kann nur die Gottheit die wahre Realität sein, die aller Gegensätze in der Welt und im Ich mächtig ist. Wenn das Einheitsbedürfnis, wie wir sahen, die innerste Triebkraft des religiösen Lebens ist und dieses nur durch eine über dem Ich und der Welt stehende reale Einheit befriedigt werden kann, so wird die Gottheit wahrhafte Realität sein, welche aller Gegensätze mächtig ist und die schließliche Harmonie aller Gegensätze in allen Gebieten des menschlichen Lebens garantieren kann. Erst wenn die Gottheit alle Gegensätze einheitlich zusammenfaßt, ist diejenige Vorstellung von der Gottheit gegeben, die uns zwingt, ihre Realität anzuerkennen. Die Annahme, daß diese Gottesidee auf Illusion beruhe, würde schließlich den Einheitstrieb der Vernunft selbst ad absurdum führen und als eine leere Illusion erweisen. Es hieße die Vernunft selbst aufgeben, wenn man die Realität dieser höchsten Einheit leugnen wollte, in der zuletzt alle Realität begründet und deshalb zur Einheit zusammengefaßt ist. Wer diese Einsicht hat, der kann es dann verstehen, daß die in den niederen Religionen vorkommenden Vorstellungen von Gott zwar inadäquat, und so wie sie sich finden, nicht haltbar sind, daß sie aber doch für Realität genommen werden, weil die Gottheit in ihnen sich tatsächlich soweit offenbart, als es nach dem jeweiligen Stand des Bewußtseins möglich ist.

Hiermit ist nun aber noch ein Moment zur Geltung gebracht. Wir können unmöglich zugestehen, wenn der Einheitstrieb in Verbindung mit dem Abhängigkeitsbewußtsein in allen psychologischen Faktoren das Charakteristische der Religion ist, daß dann alle Religionen gleichwertig seien. Vielmehr ist mit dieser Bestimmung

zugleich ein Maßstab ausgesprochen, an dem die Religionen gemessen werden können. Diejenigen Religionen, welche diesen Einheitstrieb nur ungenügend befriedigen, müssen geringer geschätzt werden als die, welche ihm vollkommen gerecht wird. Diejenige Religion wird die höchste sein, in welcher der Einheitstrieb vollkommen befriedigt und die Gottheit als die einheitliche Macht erfaßt ist, welche über alle Gegensätze der Welt hinaus das einigende Band dieser Gegensätze ist. Eine solche Religion kann aber nur in einer bewußten klaren Gotteserkenntnis ihren Abschluß finden, die sich der Gottheit als der über allen Gegensätzen stehenden, aber auch alle Gegensätze zur Harmonie bringenden Macht bewußt wird. Das heißt aber nichts anderes als: die Religion ist erst vollkommen erkannt, ihr Wesen erst völlig begriffen, wenn man das Ideal der Religion erkannt hat, dem alle empirischen Religionen zustreben, zu dem auch eine volle Gotteserkenntnis gehört, die sich der vollen Realität der Gottheit bewußt ist und so erst das von der Gottheit ausströmende einheitliche Geistesleben voll erfassen kann. Man kann die Religion so wenig wie die Ethik nur aus den empirischen Tatsachen begreifen. Es liegt ihr eine Idee zugrunde, die verwirklicht werden soll, die vollkommene Einheit des menschlichen Bewußtseins mit Gott, in der alle Gegensätze ausgeglichen, alle Härten geglättet, alle Widerstände überwunden und eine grundsätzlich harmonische Geistesstimmung erreicht ist, oder das vollkommene Einwohnen des göttlichen Geistes im endlichen Geiste, durch das der Wille gestärkt, das Gefühl beseligt, die Phantasie belebt und die Erkenntnis vollendet wird.

Fassen wir den Inhalt des Besprochenen noch mit ein paar Worten zusammen. Wir haben zunächst das Wesen der Religion auf empirischem Wege festgestellt und gesehen, daß alle religiösen Erscheinungen sich auf den Einheitstrieb zurückführen lassen und daß dieser sich in allen psychologischen Funktionen geltend macht. Dieser Einheitstrieb führt über das Ich hinaus und verbindet sich mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von einer dem Ich und der Außenwelt gegenüber transzendenten, über beide erhabenen Macht. Die Verschiedenheit der Vorstellung dieser Macht hängt von dem jeweiligen Entwicklungsstadium des Gesamtbewußtseins ab. Hieraus folgt, daß die Religion sicherlich metaphysisch sein will, da nach ihr das Einheitsbedürfnis nur dadurch befriedigt ist, daß an eine hinter den Erscheinungen liegende höhere Macht appelliert wird, welche der Gegensätze mächtig ist. Sodann ergab sich, daß diese Macht,

welche der von dem Einheitstrieb bestimmte Geist als Realität vorstellt, auch als eine wirkliche Realität anzunehmen ist und daß von dieser Auffassung aus die Religion das Einwohnen dieser einheitlichen Lebensmacht im menschlichen Geiste ist, der durch sie in all seinen Funktionen gesteigert wird, weil er durch sie alle Störungen überwindet; ja, es zeigt sich sogar, daß der Einheitstrieb selbst, der den Menschen über alle Gegensätze hinaustreibt, auf einer Wirksamkeit der Gottheit im Menschen beruht. Die Störungen der Einheit werden so selbst der Anlaß für eine vollkommenere Erfassung dieser Einheit. Das Wesen der Religion kann also nicht bloß psychologisch, sondern muß auch metaphysisch, d. h. so begriffen werden, daß die Religion auf der Wirksamkeit dieser einheitlichen Lebenskraft, auf der Wirksamkeit Gottes im Menschengeist beruht. Der Umstand, daß das Resultat dieser göttlichen Wirksamkeit je nach dem Entwicklungsstadium des Menschengeistes ein sehr verschiedenes ist, führte schließlich noch zu der Unterscheidung der empirischen Religionen von dem Ideal der Religion. Wir können nicht bei einem bloßen Allgemeinbegriff der Religion stehen bleiben, der für alle Religionen gleich gut paßt. Wir müssen das wahre Wesen der Religion in dem Ideal der Religion finden. Nur wenn man von diesem Ideal aus, mit dem die Erkenntnis der Existenz und des Wesens Gottes verbunden ist, die früheren Stufen der Religion überschaut, kann man daran festhalten, daß in allen Religionsformen die Gottheit tätig ist und daß doch auch den scheinbar nichtigsten Göttergestalten eine Wirksamkeit des absoluten Wesens, der Gottheit im Menschen insoweit wenigstens zugrunde liege, als der Einheitstrieb entwickelt war, um diese göttliche Aktion aufzunehmen. Von diesem Gedanken aus liegt es nahe, das religiöse Leben der Menschheit als einen Entwicklungsprozeß zu betrachten, der sich der Realisierung des Ideales der Religion zubewegt. Das soll das nächste Mal ins Auge gefaßt werden, wo über Religion und Religionen geredet wird.

Vierter Vortrag.

Religion und Religionen. Die Entwicklung der Religion.

Wir haben bisher den Begriff der Religion wesentlich nach der subjektiven Seite als Frömmigkeit betrachtet, die in der Gottheit ihren letzten objektiven Grund hat. Aber man kann unter Religion auch die historisch abgegrenzte Einzelreligion verstehen, welche die in einem engeren Gemeinschaftskreise sich darstellende Frömmigkeit ist. Die Religion in diesem Sinne wird also die bestimmt organisierte Gemeinschaft sein, welche eine bestimmte subjektive Frömmigkeit zur Darstellung bringt. Aber die Grundlage aller Religion bleibt doch die Frömmigkeit der Personen.

Daß eine Religion eine abgegrenzte Gemeinschaftsgruppe wird, beruht im allgemeinen darauf, daß der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist. Die Art der Abgrenzung aber hängt teils zusammen mit dem eigentümlichen Inhalt, teils mit der Formierung der Gemeinschaft durch Organisation. Was das letztere angeht, so kommt hier zunächst die natürliche Abgrenzung durch die Stämme und die Nation in Betracht. Die Religionen gehen von Lokalkulten aus, die ältesten Religionen umfassen den Stamm, der sich durch den Urahn, der oft zoomorph, d. h. in Gestalt eines Tieres vorgestellt wird, zusammengehörig weiß. Die Organisation schließt sich an die Familientradition an; oder es werden solche, die besonders mit der Gottheit in Beziehung stehen, wie die Stammeshäupter, oder die, die es verstehen, sich in die göttliche Sphäre durch Ekstase oft mit künstlichen Mitteln zu erheben, zu Priestern, wie schon die niedrigsten Religionen Schamanen und Fetischpriester haben. Die höhere Stufe ist die der nationalen Religionen; diese gehen daraus hervor, daß die Stämme sich durch die gemeinsame Sprache, oft auch durch Unterwerfung geeinigt haben. Wo hier ein geordnetes Staatswesen sich bildet, da werden die Götter nationale Götter; der Kultus wird durch den Staat bestimmt oder die Priesterschaft beherrscht durch ihren Einfluß den Staat und die sittliche Lebensordnung. Wir haben hier organisierte Nationalreligionen. Parallel mit dieser Entwicklung geht aber auch die größere Kenntnis der Natur; den großen Naturerscheinungen werden von der Religion göttliche wir-

kende Wesen zugrunde gelegt und so verschmilzt das natürliche und das politisch soziale Element in der Religion. Das ist in all den Nationalreligionen der Fall, in denen ein klarer Unterschied zwischen der Natur und dem Wesen des Geistes noch nicht gemacht ist. Es ist nun wohl möglich, daß in dieser Entwicklung der Trieb zur Einheit sich so mächtig geltend macht, daß die verschiedenen Geister und Götter schließlich zu Erscheinungsformen der Einen Gottheit werden, jedoch ohne daß deshalb der Anschluß an eine hervorragende Naturerscheinung, der alle anderen untergeordnet werden, aufgegeben würde (z. B. ein solarer Monismus, oder die Verehrung des Himmels als des oberen Kaisers usw.), und ohne daß deshalb der nationale Charakter völlig fiele, wie z. B. in der chinesischen Verehrung des Himmels, in Rom in der Verehrung des Jupiter Capitolinus, und dasselbe gilt von dem Judengott als Volksgott, der sein Volk auserwählt hat und zugleich Gott der ganzen Welt ist. Man kann in diesen Religionen nur von dem Übergang der Nationalreligion zur Universalreligion reden, die aber noch nicht voll zur Durchführung gekommen ist. Schließlich gibt es aber auch Menschheitsreligionen, welche grundsätzlich alle partikularen Schranken fallen lassen. Sie sind aber alle aus Nationalreligionen entstanden. Auch diese haben sich dann eine besondere Organisation gegeben, die natürlich vom Staate verschieden sein muß, da sie die Grenzen des nationalen Staates überschreiten. Diese organisieren sich also sich erst vollkommen als religiöse Gemeinde für sich. So ist es der Fall im Buddhismus, der aus einem Mönchsorden, der den Brahmanischen Ansprüchen entgegentrat, zu einer Kirche sich organisiert hat, oder im Christentum. Daß die Kirche sich gerade in den universalen Religionen auch wieder in individuelle Gruppen teilt, ist nur natürlich, da die universale Religion sich nur behaupten kann, wenn ihr universales Menschheitsprinzip so umfassend bestimmt ist, daß es wieder den mannigfachen individuellen Nuancen gerecht wird, daher die Universalreligionen doch wieder je nach den Völkern, zu denen sie kommen, sich individualisieren.

Es ist noch ein Moment, durch das die Religionen sich als abgeschlossene Gebiete kennzeichnen, das sind die Stifter der Religionen und der hiermit zusammenhängende Begriff einer Offenbarung, die durch sie gegeben ist. Hier ist die religiöse Gemeinschaft durch ihre Beziehung auf den Stifter historisch zusammengehalten. Auf der niedrigsten Stufe der Religion, dem Totemismus und Animismus ist von einem Stifter keine Rede, weil das

Bewußtsein noch zu sehr zerstreut und zu wenig einheitlich konzentriert ist. Und doch findet sich auch hier schon ein Analogon, insofern die Heroensagen oft die Bedeutung haben, daß im Zusammenhang mit der Religion der Heros, der zugleich als Urahn aufgefaßt wird, die Anfänge der Kultur mitgeteilt hat, wie z. B. bei den Maori oder bei den Peruanern Manco Kapak und Mama Oello den Sonnendienst eingeführt und so erst aus Wilden Menschen gemacht haben. So werden auch die Staatengründer oft göttlich verehrt. Aber im ganzen tritt doch erst da ein Stifter der Religion auf, wo die Religion einen zugleich historischen Charakter angenommen hat, d. h. da wo ein Volk sich auf seinen geschichtlichen Ursprung im Zusammenhang mit seiner eigentümlichen Religion besinnt, wie dies z. B. in China durch Konfuzius geschieht, in Eran durch Zarathustra, für die Juden durch Moses. Wenn die Weltreligionen auf einen Stifter zurückgehen, so ist das durchaus natürlich; denn in der historischen Beziehung auf ihn haben sie ihre Kontinuität und ihren Zusammenhang, den sie ohne das leicht verlieren würden. Im übrigen aber kann man durchaus nicht sagen, daß die Höhe des religiösen Bewußtseins danach immer bemessen werden kann, ob eine Religion von einem Stifter abhängt. Die griechische Religion geht auf keinen Stifter zurück, weil die freie Art der griechischen Religion, welche der individuellen Gestaltung Freiheit ließ, einen Stifter ausschloß, der als solcher religiöser Gesetzgeber sein sollte, und weil diese Religion durchaus keinen historischen Charakter trug, sondern in ihren höchsten Formen dem ewig Gültigen in ästhetischer Weise sich zuwandte, das als allgemein menschlich angesehen wurde, und man das Göttliche in künstlerischer Form darstellte. Dichter und später Künstler, endlich Philosophen gaben den Griechen ihre Gottheit; aber kein einzelner überragte hier alle anderen so, daß er es zu einer ausschließlichen Herrschaft gebracht hätte. Endlich dürfen wir auch nicht übersehen, daß sich innerhalb größerer Religionskomplexe wieder kleinere Gemeinschaften ablösen, wie es z. B. in dem späteren Rom der Fall war, wo sich eine Reihe von religiösen Genossenschaften bildeten, oder im Judentum, wo religiöse Orden auftraten, wie die Essener, die ihre eigene Organisation hatten, und daß die Religion auch manchmal sich abgrenzt in einer philosophischen Schule, wie z. B. in der griechischen Stoa entschieden eine bestimmt philosophische Religion mit Seelsorgerphilosophen und Predigern, eine Religion der Gebildeten sich zeigte, oder im pythagoreischen Bunde.

Wenn wir dies alles zusammenfassen, so können wir sagen: Eine Religion kennzeichnet sich als solche in sich abgeschlossene Größe entweder durch ihre Abgrenzung im Stamme, was die niedrigste Form ist, oder als nationale, oder als Menschheitsreligion; diese Abgrenzung kommt in einer Organisation zum Ausdruck und wird öfter in den höheren, besonders den Menschheitsreligionen noch durch die Anknüpfung an den historischen Stifter verstärkt; endlich macht sich auch in größeren Komplexen wieder eine irgendwie organisierte Abgrenzung kleinerer Gemeinschaften bemerkbar, welche manchmal, wenn die Religion mit der Erkenntnis im engen Zusammenhang steht, auch als Schulen erscheinen.

Aber von dieser Form abgesehen charakterisieren sich die Religionen auch durch verschiedenen Inhalt. Man hat diese Verschiedenheit des Inhalts verschieden bestimmt. Schleiermacher meinte, es sei keine Religion von der anderen nach dem Umfang ihres Inhalts verschieden. In jeder Religion könne vielmehr alles vorkommen, was in den anderen nur in anderer Weise z. B. so, daß die Idee der Erlösung in jeder Religion eine Rolle spiele, aber in der einen im Mittelpunkt stehe, wie z. B. im Buddhismus oder im Christentume, in anderen nur beiläufig in Betracht komme, wie z. B. in der Humanitätsreligion der Griechen. Allein dieser Gedanke trifft doch nicht ganz zu. In den niedrigsten Religionsformen kommen doch nur vereinzelte Eindrücke vor, die Geister beherrschen bestimmte Objekte, in denen sie sich materialisieren, und wenn auch diese Religionen das ganze Leben umspannen, so umfassen sie eben doch nur das zerstreute, ungeordnete, enge Leben des Wilden. Die Kulturreligionen haben einen ganz anderen Gehalt, und auch da wird bei allgemeinen großen Grundzügen doch die Differenz derselben untereinander darin bestehen, daß nur eine Seite des gesamten Lebens hervorgekehrt wird, z. B. die praktische oder die theoretische Seite, das phantasiemäßig ästhetische Moment oder die nüchtern verständige Gesetzmäßigkeit; die Erlösungsreligion kann entweder vom Leid durch Untergang im Nirwana oder vom Bösen und von der Schuld durch Versöhnung der Gottheit erlösen wollen. Kurz, jede Religion zeichnet sich durch einen bestimmten Inhalt aus, der dem jeweiligen Entwicklungsstadium des Bewußtseins entspricht, und ist von den Universalreligionen abgesehen durch einen bestimmten Völkertypus vertreten. Nicht nur die Art und Weise, wie in einer Religion die Gegensätze ausgeglichen werden, kommt hier in Betracht, z. B. ob man über die Hemmungen der Welt hinwegkommt durch Zurückgehen in die absolute Ruhe, wie im

Buddhismus oder durch eine positive Kraft, die unsere Aktion mit dem Weltlaufe ausgleicht und so eine positive Harmonie herstellt, so auf positive Weise die Welt überwindet, indem sie dieselbe ethisch ausgestaltet, wie im Christentum, sondern auch welche Gegensätze ausgeglichen werden, z. B. in den niedrigsten Religionen die Differenz zwischen eudämonischen Wünschen des Subjekts und einzelnen Naturobjekten, die sie bedrohen, oder die Differenz zwischen den Lebenswünschen des Subjekts und dem Leben der Natur auf der einen Seite und dem Tode auf der anderen Seite wie in der ägyptischen Religion, oder die Differenz zwischen den Interessen der einzelnen und der allgemeinen Natur- und Staatsordnung, wie in China, oder die Differenz zwischen der ungezügelten Natur und der Kultur wie in der altgriechischen Religion, oder die Differenz von Natur und Vernunft, welche in der Schönheit durch die plastisch bildende Kraft der die Gegensätze zum Ebenmaß zurückführenden Gottheit ausgeglichen wird, oder die Differenz zwischen den Hemmungen des natürlichen Lebens und den ethischen Interessen, wie in ethisch gerichteten Religionen.

Kurz: Indem eine jede Religion eine bestimmte Bewußtseinsstufe der Frömmigkeit repräsentiert und demgemäß einen eigentümlichen Inhalt hat, ist sie eine besondere. Die Religionen grenzen sich also sowohl formal als inhaltlich voneinander ab und gerade dies ist die Hauptsache, daß beides zusammentrifft, daß jede Religion eine gewisse Bewußtseinsstufe der Frömmigkeit repräsentiert, die mit dem ganzen Leben in Beziehung steht und der Gesamtentwicklung des Bewußtseins entspricht, und daß sie zugleich formal durch gemeinsame Organisation, sei es mehr in nationaler oder in menschheitlicher Form, sich als historische Größe, oft im Zusammenhang mit einem bestimmten Stifter abgrenzt.

Wenn nun aber jede Religion ein bestimmtes Entwicklungsstadium des religiösen Bewußtseins repräsentiert, so fragt es sich, ob sich nicht ein bestimmtes Entwicklungsgesetz der Religionen erkennen lasse, das es uns ermöglicht, diese bunte Mannigfaltigkeit der Religionen als einen zusammenhängenden Entwicklungsprozeß zu verstehen. Die Aussicht hierzu ist um so günstiger, als wir auch schon in den Gebieten der einzelnen Religionen eine Entwicklung wahrnehmen, die durch den in der Religion wirksamen Einheitstrieb bestimmt ist. Wir finden nämlich, daß die Religion sich in allen Ländern, wo sie über den Animismus hinausgeht, in der Richtung des Monismus entwickelt hat, der in jedem Falle eine

höhere und umfassendere Einheit darstellt. Ja man kann sagen, daß selbst in den niedrigsten Religionen die Spuren des Monismus nicht fehlen, wenn die Geister wieder als eine Art Einheit vorgestellt werden, indem man sich durch Ekstase in den Rapport mit der Geisterwelt setzt, wenn von einem Tabu die Rede ist, das das Gottgeweihte, vom Profanen Abgesonderte bezeichnen soll, wenn von einem Schöpfer die Rede ist, dem „mich Machenden", von dem großen Geiste. Aber auch von solchen Spuren des Monismus abgesehen, finden wir den Fortschritt zum Monismus fast überall vollzogen. Unter den Indianern erreicht der Fürst Netzakuatl eine Art solaren Monotheismus, auf Grund davon, daß die Inkavölker und Atzteken den einheitlichen Zusammenhang des Naturlebens, der besonders in Verbindung mit der Beobachtung der Gestirne in dem geordneten Kalenderwesen zum Bewußtsein kam, mit dem geordneten Staatsleben sich klar gemacht hatten, ebenso führte in Ägypten Amenhotep IV. einen solaren Monotheismus ein und stellte seine Königsherrschaft der Priesterherrschaft entgegen. Aber auch die Priesterreligion drang in Ägypten zu einem Monismus des Lebens durch, teils dadurch, daß die Lokalkulte schließlich als die Verehrung einer und derselben Gottheit, Nutar, aufgefaßt wurden, indem alle Götter Nutar sind, teils insofern ein monistischer Hylozoismus den Abschluß dieser Religion bildete, d. h. der Glaube, daß das eine göttliche Leben das All durchwalte, wie es in dem Re Hamarchu, dem sich selbst erzeugenden Gotte, vorgestellt wird, und in dem Osiriswerden der Frommen seinen Ausdruck findet. Dieselbe Tendenz zum Monismus zeigt sich in China, wo der Geisterglaube und Ahnenkult formal dem oberen Kaiser, dem „Himmel", untergeordnet wird, der nur in der Ordnung des Naturlaufs und in der Staatsordnung seinen Willen offenbart, wie Cong-tse lehrte, während Laotse noch energischer die Einheit, in der alles beruht, in seiner Taolehre durchführte. Nicht minder verläuft die Entwicklung in Indien monistisch. Mag das vedische Stadium mehr henotheistisch gewesen sein, wie Max Müller meint, oder mag es die Spur von uraltem Animismus noch getragen haben, was Oldenberg glaubt, schließlich mündet die Religion der Upanishads in dem Atman, Brahm ein, in dem alles Endliche für sich schwindet und jeder in dem anderen sich selbst sieht, oder vielmehr in allen das eine Göttliche. Auch in Persien zeigt sich der Monotheismus, insofern als der einzige Gott im strengen Sinne Ahuramazda ist; die übrigen Geister sind seine Geschöpfe und der

Dualismus, der in Ahriman zum Ausdruck kommt, wird durch den Weltprozeß überwunden. In Griechenland ist ebenso die monotheistische Spitze erreicht worden trotz des plastischen Charakters der griechischen Götter. Schon Homer vereint die Götter zu einer Götterfamilie unter Zeus dem Vater der Götter und Menschen, und die μοῖρα (das Schicksal) schwebt über ihnen als Einheit. Dann aber streifen die Götter bei den späteren Dichtern ihren Naturcharakter immer mehr ab, da die Künstler und Dichter die Gottverwandtschaft des Menschen durch die Humanisierung der Götter und das Gottwerden der Heroen zum Bewußtsein brachten, bis schließlich von den Philosophen die Gottheit als die eine Weltvernunft aufgefaßt wurde, und selbst der Unterschied der Hellenen und Barbaren im Kosmopolitismus verschwand. Auch in Rom vollzog sich ein ähnlicher Prozeß zum Monismus teils in Form des Synkretismus, d. h. so, daß man in all den mannigfachen Gottheiten, die in Rom Eingang gefunden hatten, dieselbe eine Gottheit sah, teils unter dem Einfluß der griechischen Philosophie, insbesondere der Stoa. Sehen wir endlich auf die semitischen Völker, so vollzieht sich auch da aus dem Animismus und den Lokalkulten eine Vereinigung des Götterpantheons in Babylon und Assur mit dem Nationalgott Marduk oder Assur an der Spitze, und bei den Juden bildete sich aus einem Stammesgotte, der andere Stammesgötter neben sich hatte, der jüdische Nationalgott heraus, der zugleich als der Beherrscher Himmels und der Erde aufgefaßt wird, dabei aber immer sein willkürlich erwähltes Volk bevorzugt, ein ähnliches Bewußtseinsstadium, wie es gegenüber dem jüdischen Willensgott, der der Herr des Alls ist, Aristoteles in theoretischer Form hat, wenn er die Gottheit als die absolute Vernunft, ja als Denken des Denkens bezeichnet, als Universalprinzip, daneben aber doch die Hellenen als die höchste Erscheinungsform dieser Vernunft auffaßt und hierin Partikularist bleibt. Diese Andeutungen zeigen, wie auf der ganzen Erde ohne eine besondere Offenbarung der Monismus zum Durchbruch gekommen ist, wenn allerdings auch in verschiedenen Formen, da teils noch die eine Gottheit zu einem zentralen Naturwesen, der Sonne oder dem Himmel in besondere Beziehung gebracht, also noch nicht von der sinnlichen Natur ganz abgelöst wird, wie bei den Indianern, Chinesen, Ägyptern, teils die eine Gottheit noch nicht von der partikularistischen Beschränktheit befreit ist, wie bei den Persern und Juden, wie auch die Brahminen in ihrem Religionssystem nicht nur die Kastenherrschaft sondern auch spezifisch indische

Verhältnisse im Gesetzbuch des Manu vor Augen haben, über die nur derjenige erhaben ist, der sich in der Einheit mit dem Brahm, wie über alle Unterschiede in der Welt, so auch über die der Kaste und Nation erhebt.

Am vollkommensten ist die Richtung auf die Einheit bei denjenigen Religionen durchgeführt, die sich als Weltreligionen über den nationalen Partikularismus erhoben haben, bei den Universalreligionen. Allein im strengen Sinne gibt es nur eine positive Universalreligion. Der Islam, der als Weltreligion ein universalisiertes Judentum ist, hat sich in seinem Koran doch noch keineswegs von der arabischen Nationalität gänzlich befreit, und der Buddhismus hat ursprünglich keinen Gott, sondern zeigt seinen Universalismus nur darin, daß er alle Menschen von dem Weltelend durch den Einblick in dieses Elend und dessen Gründe befreien will, indem sie sich von dem Begehren als der Quelle alles Leides zu dem Nichtbegehren, zu dem Eingehen in Nirwana wenden. Als Popularreligion ist er zwar eine kirchlich organisierte Universalreligion geworden, aber er hat den Monotheismus als Popularreligion nicht durchgeführt. Denn neben Buddha, den er zum Gott macht, kennt er den vedischen Götterhimmel und ist wieder in Gebetsmechanismus, Theurgie und polytheistische Neigungen versunken. So ist die einzige wahre Universalreligion positiver Art, welche den Monotheismus positiv durchgeführt hat, das Christentum.

Aus diesem Überblick ist ersichtlich, daß die Religion in der Menschheit unter der Leitung des Einheitstriebes sich entwickelt, der überall zu einem religiösen Monismus hinführt, wenn auch die Formen dieses Monismus verschieden sind und der Inhalt der verschiedenen Glaubensweisen auch ein verschiedener ist.

Wie nun darin sich eine Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung des religiösen Lebens zeigt, daß jede Religion für sich schon zum Monotheismus hinsteuert, so unterscheiden sich auch diese Religionen selbst wieder dadurch voneinander, daß sie einem umfassenderen oder weniger umfassenden einheitlichen Bewußtsein entsprechen. Je reicher sich das Bewußtsein entfaltet, je umfassender der Gesichtskreis des Bewußtseins wird, je mehr die Gegensätze auseinandertreten und sich vertiefen, um so energischer muß sich der Einheitstrieb geltend machen, damit es ihm gelingt, alle Erscheinungen des Lebens in der Religion zusammenzufassen. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich in dem religiösen Prozeß der Menschheit ein Gesetz der Entwicklung. Wenn eine Religion sich auch zum Monismus erhoben hat, so ist

es doch möglich, daß der Inhalt, den dieser Gott repräsentiert, noch ein beschränkter ist, und daß eine Fülle von Gegensätzen noch gar nicht gehörig in das Bewußtsein getreten ist. Wenn nun diese Gegensätze sich stärker geltend machen und sich überhaupt das Bewußtsein so sehr erweitert, daß diese bestimmte Religion mit ihrer ganzen Auffassungsweise nicht mehr des neuen Bewußtseinsinhaltes Herr wird, so liegt es in der Natur der Sache, daß eine neue Religionsform diesen neuen Bewußtseinsinhalt in sich aufnimmt und der höchsten Einheit unterordnet. Die Entwicklung schreitet nicht nur so fort, daß der Einheitstrieb die niederen Formen des Animismus und Polytheismus im Monismus überwindet; sondern auch so, daß der Umfang dessen, was der Einheitstrieb in der Religion der Gottheit unterordnet, wächst und daß, wie sich das Bewußtsein auf das mannigfachste erweitert, und wie sich seine Gegensätze vertiefen, so auch die Religion auf den höheren Stufen einen umfassenderen Charakter trägt, und eine höhere Energie der Einheit aufweist. Diejenige Religion, in welcher die harmonisierende göttliche Einheit ihre höchste Steigerung und umfassendste Kraft beweist, ist die vollkommenste. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte den religiösen Prozeß, der uns zeigt, wie die Menschheit von dem engeren zu einem immer mehr erweiterten Bewußtsein fortschreitet, wie die Einheit immer umfassender wird, wie die Religionen immer tiefere Gegensätze zur Einheit zu bringen suchen!

Wenn zunächst die Religion mit ihren Vorstellungen von der Gottheit noch unter dem Naturtypus steht, sei es, daß das Leben oder die Ordnung der Natur fixiert wird, als deren Ausfluß oder Begleiterscheinung auch die Staatsordnung oder Priesterkirche hervortrat, so zeigt sich eine Erweiterung des Bewußtseins, also ein Fortschritt zu noch umfassenderer Einheit, wenn in der metaphysischen Religion des Brahmanismus über das Naturleben hinaus auf die absolute Einheit zurückgegangen wird, in der alle Gegensätze aufhören. Ebenso kommt im Buddhismus der Gegensatz gegen das Naturleben in Betracht, das nur Leiden bringt. Die Nichtigkeit alles Endlichen, unmittelbar Gegebenen, Natürlichen kommt zum Bewußtsein, wie es sich in dem trostlosen Kreis der Wiedergeburten darstellt und in dem natürlichen Begehren seinen Grund hat. Die Befreiung wird hier durch Eingehen in Nirwana erreicht. Der Buddhismus stellt den Übergang von der Naturreligion zur Geistesreligion dar; aber er vermag dem Geist noch keinen spezifischen In-

halt zu geben; er ist nur das Nichtendliche, das Nichtnatürliche, das Nichtbegehren. Er ist die Intelligenz, die alles Natürliche als leidvoll und nichtig durchschaut, ohne einen positiven Inhalt zu finden. Über diese Religionsform erhebt sich der Parsismus, dem der Geist in seiner Selbständigkeit klar wird, der über die Natur hinausgeht. Hier soll der reine sein selbst mächtige, erhabene, göttliche Geist durch Kämpfe mit seinem Gegner, der in blindem Naturdrang will ehe er denkt, das von ihm geschaffene Geisterreich zum Ziel führen. Wenn hier die Einheit, die erzielt werden soll, gerade durch den Gegensatz des Feindlichen vertieft ist, das sie überwinden soll, so zeigt die griechische Religion die Gottheit als die Vernunft, welche die Natur mit ihrer harmonisierenden Kraft durchdringt, die der Welt und dem Menschen immanent ist und die Natur ästhetisch verklärt. Und wie hier die Vernunft als die gestaltende Kraft, die alle Gegensätze vereint, erscheint, so stellt sie sich in der römischen Religion als die Ordnerin des menschlichen Lebens im Recht dar. Der Jupiter Capitolinus ist der Gott des römischen Staates, in dem sich die Weltherrschaft in der Form der Rechtsvernunft gezeigt hatte. Als in dem späteren Rom die griechische Bildung Eingang gewann, verband sich die Rechtsordnung mit der sanfteren Form der stoischen Weltordnung, die alle Menschen als Glieder eines Reiches, als Organe der einen Weltvernunft, bildlich ausgedrückt als Kinder eines Vaters betrachtet. Eine neue Vertiefung der Gegensätze und noch energischere Einheit tritt in der semitischjüdischen Religion hervor. Das in der späteren griechischrömischen Welt weitverbreitete Sühnebedürfnis zeigte, daß der Geist durch jene Vernunft, wie sie im Staatsleben oder in der ästhetischen Harmonisierung der Welt sich darstellte, noch nicht befriedigt war. Im Judentum erscheint der Gott als übernatürlicher, sein selbst mächtiger Wille, als über die Natur, wie über die Unvollkommenheiten der Welt erhabener, überweltlicher Geist, der zwar nicht frei von Willkür, doch in der Gesetzgebung für sein auserwähltes Volk als vernünftiger Wille sich offenbart und das Volk je nach der Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes belohnt und bestraft. Von einer Ordnung, die der Welt immanent wäre, ist hier nicht die Rede, sondern nur von dem göttlichen Willen, der in der Geschichte des Volkes in göttlichen Taten sich offenbart, dem die Natur zur Verfügung steht, über die er frei nach seiner Macht verfügt. Endlich aber tritt eine Religion hervor, welche die persische Auffassung des Gottes als des Siegers im Kampf mit dem Nichtgeistigen, die griechische Auffassung des Gottes als

der die Welt und die Natur harmonisch gestaltenden Vernunft, die dem Menschen immanent ist, als der Weltordnung, die auch im Staatsleben sich offenbart, endlich die Auffassung Gottes als des überweltlichen, erhabenen Willens in einer höheren Einheit ausgleicht, in der sowohl die Überwindung des dem Geist Feindlichen, Ungeistigen, als auch die Einheit von Vernunft und Willen, von göttlicher Immanenz in der Welt und Erhabenheit über die Welt erreicht ist. In der christlichen Religion ist der Versuch dieses Ausgleiches gemacht und sie ist deshalb die umfassendste und konzentrierteste Religion, die aller Gegensätze Herr wird.

Wir können das schon an ihrem positiven Universalismus sehen. Der Universalismus des Buddhismus hat einen negativen Charakter; er hat sich noch nicht zu der positiven Geistigkeit erhoben. Das Christentum will positiv alle Menschen in seinem Reiche Gottes zu einer Gemeinschaft führen, in der sie alle zu einem ethischen Zwecke verbunden sind. Man hat gesagt, es sei die Religion für Kontrastnaturen. Daran ist etwas Wahres. Nur wird man hinzusetzen müssen: Gerade indem im Christentum die tiefsten Gegensätze anerkannt und dann versöhnt werden, zeigt es die größte Energie des religiösen Einheitstriebes. Es ist keineswegs nur eine ästhetische Kontrastreligion, sondern ethisch bestimmt. Sein umfassender Charakter zeigt sich darin, daß es den Versuch macht, Gottes Erhabenheit über die Welt und ihre Unvollkommenheiten, mit Gottes Einwohnung in der Welt und in den Menschen zu verbinden, daß es den hellenischen Logosgott und den jüdischen Willensgott zu verschmelzen sucht, daß es Gott als das absolut einfache, erhabene Wesen, doch zugleich als in sich selbst eine Fülle von Bestimmtheiten, von positiven Vollkommenheiten bergendes Wesen auffaßt, was die Trinitätslehre zum Bewußtsein bringen soll, geradeso wie sie den einerseits als Vater welterhabenen Gott, andrerseits im Sohn und Geist der Welt und besonders den Menschen doch wieder immanent werden läßt. Die christliche Religion hat ferner auch die Idee der Erlösung aufgenommen, Gott ist Schöpfergott (Vater), Erlösergott (Sohn), Vollendergott (Geist). Aber die Erlösung ist hier nicht Erlösung vom Dasein überhaupt, sondern Erlösung von aller Unvollkommenheit, vor allem von der Unvollkommenheit der Frömmigkeit selbst, eine Erlösung, die doch nur zugleich durch den Kampf des seiner selbst mächtigen Geistes mit dem Widergeistigen zustande kommt, worin das Moment der persischen Religion aufgenommen ist, eine Er-

lösung, die nur auf Grund einer positiven Kraft, der Kraft des göttlichen Geistes, der die Menschen ergreift, realisiert wird. Im Christentum wird eine grundsätzliche Gottesgemeinschaft, Gottmenschheit hergestellt, welche durch Kampf hindurch immer mehr über alle Unvollkommenheiten Herr wird und sich als positiv gestaltende Kraft erweist, die auch die Natur zu verklären imstande ist, so daß auch der Gegensatz von Geist und Natur im Christentum ebenso klar geworden wie ausgeglichen ist und schließlich die Idee eines Reiches Gottes im Christentum zur Verwirklichung kommt, indem das Reich der Geister zugleich in einer durch ihre Arbeit verklärten Natur sich darstellt und offenbart.

Hiernach kann man sagen: die christliche Religion erweist sich nach jeder Hinsicht formal durch ihren Universalismus, ebenso aber auch durch ihren Inhalt als die Religion, der alle anderen als der umfassendsten und vollkommensten zustreben. Freilich hat sich nun die christliche Religion in historischen Formen realisiert, die einander sehr widersprechen. Sie hat sich als empirische Religion, insbesondere als Kirche wieder feste Formen gegeben, die sich nur für einen Teil der Christenheit durchgesetzt haben, weil die Kirche in Teilkirchen zerfiel. Man wird sich aber dadurch nicht irre machen lassen. Denn das *Prinzip*, das das Christentum geltend macht, greift über alle seine Erscheinungsformen über. In der Tat wird keine Religion so wie das Christentum denjenigen, der über sein Wesen klar werden will, zwingen, die mannigfachen Erscheinungsformen desselben zu berücksichtigen, aus denen allein das Wesen verstanden werden kann. Nimmt man dagegen eine bestimmte Gestaltung des Christentums ohne weiteres als die absolute Erscheinung seines Wesens, so wird man nicht nur große Mühe haben, von dieser aus die anderen zu verstehen, sondern die zeitliche Bedingtheit dieser Form verhindert auch vollständig, die Behauptung zur Geltung zu bringen, daß das Christentum sich in den mannigfaltigsten konkreten Formen darstelle. Gewiß hat Christus das dem Christentum zugrunde liegende Prinzip der Gottmenschheit zur Darstellung gebracht; aber in seiner historischen Gestalt — auch wenn sie historisch sich noch weit klarer herausstellen ließe, als es nach den Quellen möglich ist — erscheint nicht das christliche Prinzip nach all seinen Konsequenzen, da er selbst durch die Zeit bedingt war und in dem Prinzip der Gottmenschheit, das er darstellt, auch dieses enthalten ist, daß jeder gotterfüllte Mensch *seine* Eigenart voll ausgestalten soll, damit er ein bedeutsames Glied im Reiche Gottes werde.

Der religiöse Prozeß der Menschheit schreitet mit der Entwicklung des Geistes fort und der Einheitstrieb führt nicht nur vom Animismus und Polytheismus zum Monismus, sondern der Monismus selbst zeigt in den verschiedenen Religionen eine Entwicklung von der Naturreligion durch die abstrakt metaphysische, alles Endliche negierende Religion zu den Religionen, die den Geist im Unterschied von der Natur erfassen. Hier kommt der Geist entweder von einem anfänglichen Dualismus ausgehend doch schließlich durch Kampf zum Siege und zur Einheit, oder die göttliche Vernunft betätigt sich als die harmonisierende gestaltende Kraft der Natur und der Staatsordnung ohne freilich als der Welt immanente wirklich über alle Unvollkommenheiten der Welt völlig Herr zu werden, oder der göttliche Wille erweist sich als der überweltliche Herr, der alle Gegensätze mit seinem Willen überwindet, sein Volk als vernünftiger Wille durch sein Gesetz leitet und über die Natur erhaben diese als Werkzeug für seine Zwecke verwendet. Hier zeigt sich fortwährend eine Steigerung der einheitlichen Macht der Gottheit, die im Christentum, das alle Gegensätze aufnimmt, aber auch ausgleicht und das die umfassendste und konzentrierteste Einheit repräsentiert, ihren Gipfel erreicht. Kurz es ergibt sich, daß der Monotheismus mit dem wachsenden und sich vertiefenden Bewußtsein immer reicheren Inhalt zur Einheit zusammenfaßt, immer tiefere Gegensätze versöhnt und im Monotheismus des Christentums unter den vorhandenen Religionen seinen Höhepunkt gewinnt.

Wenn wir hier aber davon reden, daß in dem religiösen Prozeß der Menschheit ein Fortschritt stattfinde, so legen wir dabei einen Maßstab zugrunde, an dem wir die verschiedenen Religionen messen. Dieser Maßstab ist das Ideal der Religion. Wenn wir eine Steigerung des religiösen Lebens in dem religiösen Prozeß der Menschheit annehmen, so setzen wir voraus, daß dieser Prozeß dem Ideal als seinem Ziele immer näher kommt. Wir müssen dieses Ideal noch einen Augenblick fixieren.

Offenbar ist diejenige Religion die dem Ideal entsprechende, in welcher sich der Einheitstrieb am umfassendsten darstellt, d. h. diejenige, welche die Gegensätze am vollkommensten ausgleicht und die alle Einseitigkeiten überwindet. Das kann nur eine monotheistische Religion sein, weil nur in einer solchen die Weltgegensätze, wobei zur Welt auch das Ich mitgehört, wirklich zur Einheit gebracht sind. Unter den monotheistischen Religionen kann aber auch nicht eine noch partikulare Religion die höchste sein, sondern nur eine

Religion, die die Menschheit umfaßt, die Anspruch erheben kann Universalreligion zu sein. Die Universalreligion kann aber nur dann dem Ideal entsprechen, wenn sie alle Gegensätze zur Einheit bringt. Nun sind die Menschen in ihrer Individualität unendlich verschieden und da die Individualität nicht ausgelöscht werden soll, so muß die höchste Religion so umfassend sein, daß sie allen Individualitäten gerecht werden und sie so unter sich befassen kann, d. h. daß sie sich in der mannigfachsten Weise individualisieren kann. Man wird also hier gerade zwischen dem allgemeinen Prinzip dieser Religion und seiner individuellen Ausgestaltung unterscheiden müssen. Ihr Prinzip wird so weit sein müssen, daß es alle individuellen Nuancen in sich aufnehmen kann. Das kann nur in einer Religion der Fall sein, welche die Einheit des Menschen mit Gott in der Weise vertritt, daß durch die Gottesgemeinschaft die konkrete Individualität nicht aufgehoben, sondern der Mensch, wie er ist, mit all seinen Anlagen in die Gottesgemeinschaft aufgenommen wird, aber so, daß sich zugleich jeder bewußt ist, alle anderen seien für dieselbe Gottesgemeinschaft bestimmt. Kurz in dem Ideal der Religion muß der Gegensatz des Individuellen und Universellen zur Einheit gebracht sein; das allgemeingültige Prinzip muß in individuellen Formen erscheinen.

Das Verhältnis zu Gott kann ferner einmal so aufgefaßt werden, daß Gott als der über alle Gegensätze hinaus erhabene Herr über den Menschen stehe und ihnen gebiete oder so, daß Gott mit seinem Geiste den Menschen innewohne und durch seine der Welt immanente Wirksamkeit erst die volle Harmonie aller Gegensätze herstelle. Die höchste Religion kann weder die eine noch die andere Auffassung ausschließlich vertreten. Ist Gott nur in der Welt tätig, so kann er über ihre Unvollkommenheiten nicht hinwegführen; er muß über die Welt übergreifen, um sie mit seinen Kräften zu erfüllen. Ist aber Gott nur über die Welt erhaben, so bleibt er ihr fremd, und eine Vereinigung Gottes und des Menschen ist unmöglich; es bliebe bei einem bloßen Auktoritätsverhältnis, Gott wäre nur der Gesetzgeber. Das Ideal der Religion muß also eine Vereinigung beider Richtungen fordern, Gott, der erhaben über die Welt ist, muß doch zugleich ihr einwohnen. Er muß als der dem Menschen innewohnende und doch zugleich über ihn als Einzelwesen erhabene Geist erfaßt werden. Man hat das religiöse Verhältnis, das auf dieser Basis sich ergibt, mit dem Namen der Gottmenschheit bezeichnet.

Gott wohnt jedem Menschen mit seinem Geist inne, jeder Mensch weiß Gott in sich und sich in Gott, so daß er sich ohne Gott gar nicht denken kann. Aber indem er sich als dieser individuelle Mensch von Gott erfüllt weiß, weiß er eben damit zugleich den ihm innewohnenden göttlichen Geist über ihn übergreifend. Populär kann man mit bezug auf die Affekte das so ausdrücken, diese Religion der Gottmenschheit enthält gleichmäßig Erhebung und Demut, Selbstgewißheit in Gott und Ehrfurcht.

Man hat diesen Gegensatz auch nach der Seite ausbilden wollen, daß die Art wie Gott wirksam ist, sich in den Gesetzen der endlichen Dinge, in dem geordneten Weltzusammenhang, und im Anschluß an die psychologische Gesetzmäßigkeit zeigt, oder daß Gott „frei" besondere Taten tun, in den gesetzmäßigen Zusammenhang gleichsam durch eine besondere Aktion eingreifen kann, wie man sich die leiblichen und geistigen Wunder vorstellt. Allein schwerlich wird man als das Ideal der Religion ein solches Verhältnis Gottes zu der Welt und dem Menschen ansehen können, in welchem Gott die von ihm selbst den Dingen eingepflanzte Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens aufhebt. Schon Schleiermacher hat gesagt: Es ist nicht weniger fromm anzunehmen, daß Gott durch den geordneten Weltzusammenhang sich offenbare als daß er persönlich in einzelnen Akten in die Welt eingreife. Im Gegenteil: je vollkommener sich das Bewußtsein von dem Weltzusammenhang ausbildet, um so mehr wird Gott als die Quelle dieser gesamten Ordnung erscheinen. Gerade daß die göttliche Wirksamkeit die endlichen Ursachen nicht aufhebt, sondern als solche gesetzmäßig wirkende Ursachen im Zusammenhang hervorbringt, insbesondere auch die Aktivität des Menschen seinen Anlagen entsprechend nach allen Seiten belebt, das gehört zu dem Ideal des Verhältnisses Gottes und des Menschen, wie sich das besonders in der ethischen Aktion des Menschen zeigt, die durch Gottes Geist belebt ist.

Reflektiert man noch auf die einmal in der Welt vorhandenen Unvollkommenheiten, insbesondere auch auf die Unvollkommenheiten und Fehler des Menschen, sowie auf seine mannigfachen Leiden, die mit ihnen zusammenhängen, so wird nach dieser Seite das Ideal der Religion durch die Beziehung zu Gott über all diese Unvollkommenheiten hinwegheben. Diese Erhebung wird aber nur möglich, wenn das Verhältnis Gottes und des Menschen selbst ein festes und dauerndes ist. Sonst ist auch sie nicht von Bestand. Da nun notorisch dieses Verhältnis öfters Störungen unterliegt,

so wird diejenige Religion die höchste sein, welche sich darauf richtet, diese Störungen immer wieder zu beseitigen, ja welche so kräftig ist, daß sie solche Hindernisse selbst als Veranlassung nimmt, sich um so energischer zu behaupten. Nur die Religion, in welcher die Gottesgemeinschaft als eine dauernde dem Bewußtsein des Menschen so völlig selbstverständlich ist, daß das Ich gegen jede Hemmung derselben reagiert, kann die höchste Religion sein. Zu ihr gehört ein vollkräftiges, dauerndes Gottesbewußtsein, das sich gegen alle Störungen behauptet. Wir finden in den meisten Religionen Stimmungen der Buße. Vollkommen sind diese Stimmungen nur dann, wenn sie nicht aus der Furcht vor der Strafe des Gottes hervorgehen, sondern aus dem Unwillen über die Trübung der Gottesgemeinschaft. Sodann aber fordert das Ideal der Religion, daß wir in dieser Gottesgemeinschaft über alle Störungen seitens der Welt hinweggehoben werden. Das geschieht nicht dadurch, daß alle Leiden entfernt werden, sondern dadurch, daß in der Gottesgemeinschaft der Geist ethisch gestärkt wird, um sich über die Leiden zu erheben, ja sie in den Dienst der höchsten Aufgabe zu stellen. Durch das Einwohnen des göttlichen Geistes in der Gottmenschheit muß der Mensch fähig sein, alles, auch die Leiden, in den Dienst der sittlichen Aufgabe zu stellen, muß die Energie, die Tatkraft so gestärkt werden, daß er fähig ist, alles Leiden in Tat zu verwandeln und allen Widerstand dadurch zu überwinden, daß er ihn der sittlichen Aufgabe dienstbar zu machen weiß, was die christliche Religion in dem Tode Christi anschaut, der, wie man ihn auch im einzelnen deuten möge, als eine Tat zum Wohle der Menschheit aufgefaßt wird.

Das Ideal der Religion wird also in der Erreichung des gottmenschlichen Bewußtseins bestehen, in welchem der Mensch durch die Gottheit sich so ethisch bestimmt weiß, daß durch die Verbindung mit ihr alle Hemmungen des religiösen Bewußtseins überwunden, alle Leiden in Tat verwandelt werden und der Mensch in seiner Gottesgemeinschaft sich als diese Individualität gewollt weiß, ebenso aber auch sich für die Gemeinschaft mit anderen Geistern bestimmt weiß, die in derselben Gottesgemeinschaft stehen, sich für die Tätigkeit im Reiche Gottes berufen glaubt. Daß hiermit die höchste Einheit hergestellt ist, alle praktischen Gegensätze überwunden werden, alles Mannigfaltige in die höchste Einheit aufgenommen wird, ist klar und ausdrücklich sei noch hinzugefügt, daß zu der Tätigkeit, die durch das Gottesbewußtsein nicht gelähmt sondern gekräftigt

wird, nicht bloß die praktische, sondern auch die ästhetische und theoretische Tätigkeit gehört, in der sich ebenso das gottmenschliche Leben darstellt.

Wir können kurz das Ideal der Religion darin finden, daß in ihm die harmonisierende göttliche Einheit ihre höchste Steigerung, die höchste Macht der Überwindung der Gegensätze, die umfassendste Kraft beweist, und werden jedenfalls diesen Maßstab als den allgemeingültigen anerkennen müssen.

Wir haben nun aber gesehen, wie die religiöse Entwicklung dem Gesetz unterstellt ist, daß die Religionen der Einheit des Monotheismus zusteuern und daß diese Einheit mit dem Fortschritt des Geistes sich immer umfassender gestaltet und immer tiefere Gegensätze überwindet. Wir können nun nach dem Gesagten dieses Gesetz auch so ausdrücken, daß der religiöse Prozeß der Menschheit wie durch eine unsichtbare Macht getrieben sich immer mehr dem Ideale annähert, daß dieses Ideal gewissermaßen in dem Prozeß der Religion wirksam ist, weil die religiöse Vernunft selbst im Interesse der vollkommensten Einheit von Stufe zu Stufe diesem Ideal sich annähert, das in ihr enthalten ist, das aber erst mit der Entwicklung der religiösen Vernunft selbst aus anfänglicher Ahnung, immer deutlicher zum Bewußtsein kommt, bis es mit voller Klarheit als das Ideal erkannt wird.

Unter den positiven Religionen ist die christliche Religion diejenige, welche dem Ideale am nächsten steht; ihrem Wesen nach entspricht sie der Idee der Religion. Sie ist in diesem Sinne die rationale, vernünftige Religion, weil sie wirklich völlig universal ist, weil sie Erlösungs- und Vollendungsreligion zugleich ist, weil sie alle Funktionen des Geistes zu ihrem Rechte kommen lassen will, weil sie die Erhabenheit Gottes mit dem Einwohnen Gottes in der Welt verbindet, weil sie die ethische Religion der Gottmenschheit ist, welche die volle Ausgestaltung der Humanität und Kultur einschließt, weil sie die Durchdringung der Natur mit Geist befördert und den Fortschritt der Geschichte in ihrem ethischen Prinzip vertritt, das in dem Reiche Gottes den stets sich steigernden Fortschritt der Herrschaft des Geistes über die gesamte Natur und der allseitigen Entfaltung des geistigen Lebens der Gemeinschaften und Personen enthält, weil sie, wie kaum eine andere Religion, auch auf die Erkenntnis der religiösen Wahrheit dringt und sich als frei erkennende Religion auch als die Religion der wahren Freiheit zeigt, und sich selbst als die absolute Religion auch dadurch zu er-

weisen sucht, daß sie von ihrem Standpunkt aus den ganzen religiösen Prozeß der Menschheit überschaut. Aber das alles gilt wohlgemerkt von dem Prinzip der christlichen Religion, das in verschiedenen Erscheinungsformen zur Darstellung kommt, aber sich in keiner einzigen für sich erschöpft, da jede seiner Erscheinungen zeitlich bedingt ist. Zu der Absolutheit der christlichen Religion gehört gerade ihre unendliche Entwicklungsfähigkeit, da sie allen Zeiten und allen Individualitäten gerecht werden muß, gehört, daß ihr Prinzip so umfassend ist, daß sie als Religion der Gottmenschheit jede Betätigung der Menschheit, jeden Fortschritt der Entwicklung schon im voraus umspannt.

Wir haben gesehen, daß sich die Religionen als eine Stufenreihe auffassen lassen, die dem sich immer steigernden Bewußtsein entsprechend, dem Ideal der Religion sich entgegenbewegt, so daß dieses Ideal als das treibende teleologische Prinzip in der Geschichte der Menschheit sich erweist, das sich in ihr realisiert. Daß sich dieser Prozeß natürlich nur durch die Vermittlung psychologischer und psychophysischer Gesetze vollzieht, die auch für das religiöse Leben gelten, sei nur noch zum Schluß bemerkt und es bleibt eine schwierige Aufgabe zu zeigen, wie das Gesetz der teleologischen Entwickwicklung der Religionen mit der psychologischen Gesetzmäßigkeit, die sich ebenfalls im religiösen Leben geltend macht, sich ausgleicht, eine Aufgabe, die hier nicht gelöst werden kann.*)

Fünfter Vortrag.

Der subjektive Glaube und die spezifischen Äußerungen des Glaubens.

Nachdem wir im allgemeinen das Wesen der Religion und den religiösen Prozeß, wie er dem Ideal der Religion zusteuert, be-

*) Vgl. hierüber meinen Grundriß der Religionsphilosophie, S. 426 f.

trachtet haben, wird es nötig sein, noch speziell den religiösen Glauben und seine Äußerungen ins Auge zu fassen.

Die subjektive Seite der Religion hat man mit dem Worte „Glauben" bezeichnet. Man faßt aber gelegentlich dieses Wort auch im objektiven Sinne, indem man unter Glauben den Inhalt des religiösen Glaubens versteht. Ich nehme das Wort zunächst in dem subjektiven Sinne und da wird man wohl mit Recht sagen können, daß dieser subjektive Glaube den Zustand des frommen Subjekts ausdrückt. Mit dem Glauben meint man also das Verhalten des Subjekts zu der Gottheit. Man hat den Glauben vom Unglauben und vom Aberglauben und ebenso vom Wissen unterschieden. Gegenüber dem Wissen soll dem Glauben entweder eine andere Art der Gewißheit zukommen, indem er sich auf solches bezieht, was man nicht wissen kann, über das man nur sei es im Gefühl oder im Wollen gewiß wird oder das man auf Auktorität hin annimmt, weil man selbst eine Gewißheit davon nicht erreichen kann, oder er soll eine tiefere Stufe des Bewußtseins vorstellen, die in Wissen überzugehen bestimmt ist, und nur der Form der sinnlich beeinflußten Vorstellung, der Phantasie oder gar des ahnenden Gefühls angehören, die Vorstufen des Wissens sind. Zweifellos ist es richtig, daß der Glaube auch ein praktisches Verhalten in sich schließt, das sich in der Kräftigung des Willens, in der Beseligung des Gefühls, oft auch im Gefühl der Unseligkeit fühlbar macht; er ist sicher mit Affekt verbunden. Aber ebenso ist es wahr, daß der naiv Glaubende den Inhalt seines Glaubens selbstverständlich als Wirklichkeit nimmt und daß insofern in dem Glauben ein Ansatz des Wissens ist. Wo also überhaupt das Erkennen sich entfaltet, liegt es auch im Interesse des Glaubens, die Wahrheit des Glaubensinhalts zu erkennen. Wenn man meint, es könne keinen erkennenden Glauben geben, so hat das seinen Grund entweder darin, daß man jede Gotteserkenntnis, selbst die Erkenntnis von Gottes Existenz für unmöglich hält — ein Satz, der nur durch eine genügend fundamentierte Erkenntnistheorie widerlegt werden kann — oder darin, daß man glaubt, die Erkenntnis könne sich nicht mit dem Affekt, dem Gefühl verbinden oder den Willen beeinflussen. Allein das ist im allgemeinen schon nicht richtig, besonders aber unrichtig in bezug auf die Erkenntnis des religiösen Objekts. Denn wer die Gottheit wirklich erkennt, kann unmöglich diese Erkenntnis als eine „bloß theoretische" Erkenntnis besitzen, da eben die Gottheit als der Grund und die Quelle aller Realität erkannt wird, also auch als der Grund

des Erkennenden selbst. Daß aber jemand mit solcher Erkenntnis Ernst machen sollte, ohne zugleich vom Affekt, vom Gefühl gegen diese Gottheit ergriffen zu werden und ohne daß sein praktisches Verhalten durch diese Erkenntnis bestimmt würde, ist unwahrscheinlich, jedenfalls aber unberechtigt. Sollten also im Glauben Affekt, Gefühl, Willen wesentlich beteiligt sein, so würde solches mit Gefühl, Affekt, Willen verbundene Erkennen den Glauben nicht aus- sondern einschließen. Im Wissen kann also der Glauben in bewußter Form fortbestehen. Wenn der Glaube andererseits dem Unglauben entgegengesetzt wird, so wird gewöhnlich von den Frommen der Unglaube als eine Verschuldung, als auf bösem Willen ruhend angesehen und sehr häufig wird es als Unglaube gescholten, wenn jemand einem bestimmten Glaubensinhalt den Glauben versagt, sei es aus theoretischen Bedenken, sei es aus praktischen Gründen. Allein es ist oft genug der Fall, daß solcher Unglaube nur der Übergang zu einer höheren Form von Glauben ist, wenn z. B. die Gottesvorstellung reiner wird und deshalb traditionelle Vorstellungen von Gott und diesen entsprechende religiöse Übungen als unvollkommen ablehnt. Als eine mildere Form des Unglaubens wird so auch der Zweifel angesehen, der oft doch nur der Durchgangspunkt zu einer höheren Gottesvorstellung ist. Wirklichen Unglauben, nicht bloß Mangel an Glauben an einen bestimmten Kirchenglauben, kann man deshalb nur da konstatieren, wo jemand jede Form der Religiosität überhaupt ablehnt und gar nichts mit einer Gottheit zu tun haben will, obgleich auch hier oft achtbare Gründe vorliegen können und diese gänzliche Ablehnung meist darauf beruht, daß man den Glauben überhaupt mit einem bestimmten Glauben, der einem unhaltbar erscheint, verwechselt, was auf einem Mangel an religiöser Bildung beruhen kann. Aberglaube endlich steht dem Glauben gegenüber, insofern der Inhalt dieses Glaubens sich als ein verkehrter erweist und doch festgehalten wird, was in der Regel darauf beruht, daß in den höheren Religionen Reste der niederen Religionsformen nachwirken, die zu dem Inhalt der höheren Form nicht mehr passen. So kann, was auf einer niederen Stufe wirklich Glaube ist, auf einer höheren sich als Aberglaube erweisen.

Das subjektive Verhalten des Abergläubischen scheint dem des Gläubigen insofern gleich zu sein, als beide Male ein zähes Festhalten an den einmal vorhandenen religiösen Vorstellungen gegeben ist. Die Differenz aber ist doch wohl die, daß der Abergläubische

zu der in einer bestimmten Religionsform gegebenen Bewußtseinsstufe im Gegensatz steht und es an wirklicher ungeteilter Hingabe an das Glaubensobjekt dieser Stufe fehlen läßt. Da wirken die Reste früherer Stufen noch halb bewußt, halb unbewußt nach, ohne daß die höhere Stufe die Kraft hätte, sie entsprechend umzubilden.

Wir sind hiermit schon darauf hingewiesen, daß auch der subjektive Glaube verschiedene Stufen durchläuft, die wir uns kurz vergegenwärtigen wollen. Die Stufen des Glaubens sind von den verschiedenen Stufen der Entwicklung des Geistes abhängig. Solange das Subjekt noch unentwickelt ist, ist auch der Glaube noch völlig zerteilt und sporadisch, wie bei den wilden Naturvölkern. Er ist phantasiemäßig und eudämonistisch bestimmt. Wenn das Subjekt sich der Ordnung der Natur und der Ordnung der Gemeinschaft bewußt wird, wird der Glaube seinem Inhalt nach zusammenhängender, da aber das Subjekt noch ganz von der Gemeinschaft abhängt, wird auch sein Glaube durch die Gemeinschaft bedingt sein und wird Auktoritätsglaube sein. Die Beziehung zu Gott ist durch die Gemeinschaft bestimmt. Was in dieser gilt, wird auktoritätsmäßig angenommen! Dieser Gemeinschaftsglaube kann entweder mehr Glaube an Lehren oder an religiöse Vorschriften sein, er kann mehr sich auf das in der Gemeinschaft traditionell Geltende in naiver Weise stützen oder er kann Glaube an die Offenbarung sein, die durch die Gemeinschaft oder die in dieser geltenden Auktoritäten verbürgt wird. Endlich wenn das Subjekt seiner selbst mächtig geworden, das Bedürfnis empfindet, mit Gott selbst in unmittelbarer Beziehung zu stehen, wird ihm die Vermittlung der äußeren Gemeinschaft, der Auktoritätsglaube nicht mehr genügen und der Glaube wird zur unmittelbaren Einheit mit Gott; das Subjekt erfährt seinen Gott im Innern und ist gegenüber der Gemeinde zur Mündigkeit in seiner religiösen Überzeugung gekommen. Auch die psychologischen Funktionen, welche bei dem Glauben immer sämtlich beteiligt sind, werden auf den verschiedenen Stufen einen verschiedenen Charakter tragen. Auf der niedrigsten Stufe werden die unzusammenhängenden Vorstellungen noch nicht zu einer Erkenntnis sich erheben. Dagegen wird der Affekt eine große Rolle spielen und die noch ungezügelte Phantasie wird phantastisch sein. Wo der Glaube sich mit einem zusammenhängenderen Bewußtsein verbunden hat, wird eine klarere Vorstellung von dem Göttlichen sich finden. Es wird namentlich das Erkennen der gött-

lichen Ordnung, des göttlichen Gesetzes hervortreten. Mit dem Erkennen wird der Wille Hand in Hand gehen, der dieses Gesetz anerkennt, der göttlichen Auktorität desselben sich unterwirft. Dagegen wird das persönliche Gefühl hier mehr zurücktreten. Wo der Glaube sich von der Auktorität emanzipiert, da wird er entweder als Gefühl erscheinen, als ein unmittelbares, aber nicht vom Moment abhängiges, sondern als ein dauerndes Gottesgefühl, als eine feste Stimmung in Verbindung mit der Anschauung Gottes, als ein unmittelbares Bewußtsein der Einheit mit Gott, das beseligend wirkt, oder der Glaube wird mit Affekt verbundene eigene Gotteserkenntnis werden und der Wille wird nicht mehr einem außer ihm befindlichen, ihm fremd gegenüberstehenden Gesetze sich unterwerfen, sondern er wird unmitttelbar auf Gott gerichtet sein und aus göttlichem Antrieb sich unmittelbar bestimmt wissen. Man sieht, die verschiedenen psychologischen Funktionen sind verschieden bei den verschiedenen Stufen des Glaubens beteiligt, da bald mehr das eudämonistische, auf das äußere Wohl gerichtete Gefühl und der Affekt verbunden mit phantastischen Vorstellungen, bald mehr der Wille, der die noch unentwickelte Intelligenz zur Unterwerfung unter die Auktorität nötigt, bald das mystisch rationale Gefühl mit der Anschauung oder der von der Gottheit unmittelbar inspirierte Wille oder die reife Erkenntnis im Vordergrunde steht.

Übrigens ist der Glaube nicht bloß in den verschiedenen Religionen verschieden bestimmt, sondern auch in derselben Religion kommen verschiedene Stufen vor. Der Unterschied des populären Glaubens, der meist einen auktoritativen Beigeschmack hat, von dem Glauben der religiös Fortgeschrittenen findet sich in jeder höheren Religion und bildet sich zum Gegensatz des exoterischen und esoterischen Glaubens oft genug aus.

Ferner darf man nicht den Einfluß der Individualität auf den Glauben übersehen. Auch auf der höchsten Stufe, ja auf ihr am meisten treten die individuellen Differenzen besonders hervor. Man kann zu einer unmittelbaren Einheit mit Gott gekommen sein, Gott in sich, sich in Gott wissen und doch macht sich diese Gottinnigkeit des Glaubens bei einem Phantasiemenschen anders geltend, als bei einem Gefühlsmenschen oder bei einem Willensmenschen und die Temperamente rufen hier bedeutende Nuancen hervor, und wie sich der Einfluß des Ethischen auf den Glauben in der Modifikation desselben durch die Berufe zeigt, so machen sich selbst die psychophysischen Einflüsse hier geltend, und die äußere

Umgebung, wie die nationalen Unterschiede wirken modifizierend auf den Glauben ein.

Aber auch die Seite der Gewißheit des Glaubens verdient Beachtung. Man kann streng genommen sagen, daß wirklich volle Gewißheit nur auf der höchsten Stufe möglich ist. Auf den vorhergehenden Stufen des religiösen Bewußtseins ist das Bedürfnis der Gewißheit noch nicht erwacht, das Subjekt noch nicht so seiner selbst gewiß, daß es nach Glaubensgewißheit strebt. Wenn das Subjekt nur von Geistervorstellungen bewegt ist, die sich in Fetischen materialisieren sollen, die es bald fürchtet, bald selbst wieder bearbeitet, so ist es noch nicht so zu sich gekommen, daß es ihm um Gewißheit zu tun wäre. Auch da, wo das Subjekt noch in mythologischen Anschauungen der Phantasie sich befindet, fragt es noch nicht bewußt nach der Gewißheit, und wo es von der traditionellen Auktorität der Gemeinschaft sich abhängig weiß, ist auch noch der Glaube ein Annehmen des Überkommenen, das mit der Kraft des Beharrungsvermögens sich im Bewußtsein behauptet, wie das selbst vom Aberglauben gilt. Mit Vorliebe stützt sich der Glaube auf Heilsgarantien aller Art, die die Gemeinschaft ihm bietet. Hier ist der Glaube Vertrauen auf die in der Gemeinschaft sich offenbarende Gottheit, ein Vertrauen, das aber natürlich schwindet, je mehr die Garantien, die die Gemeinschaft bietet, schwinden, das Volk z. B. in Not kommt, in Kriegen besiegt wird. Wirkliche Gewißheit kann der Glaube überhaupt erst erreichen, wo die monotheistische Stufe erreicht ist. Denn vorher kann immer ein Gott dem anderen Abbruch tun, und wenn selbst jemand sich als den Liebling eines Gottes wissen könnte, so würde doch, da dieser Gott nicht allein die Macht hat, keine Gewißheit darüber bestehen, ob wirklich in diesem Gott das Heil verbürgt ist. Wenn auch in dem Momente der Andacht für den Polytheisten der angeredete Gott als der alleinige gilt, worauf Max Müller aufmerksam gemacht hat, so kann dieses Bewußtsein doch nicht dauernd vorhalten. Aber auch auf der monotheistischen Glaubensstufe ist die Gewißheit keineswegs immer erreicht. Wenn die Gottheit über den Menschen erhaben sich nur in einer äußeren historischen Offenbarung kundtut, so ist man an diese gewiesen. Da kann aber wieder nicht von Gewißheit die Rede sein, sondern nur von einem äußerlichen Vertrauen auf die Offenbarenden, deren Offenbarung man für göttlich annimmt, von dem Glauben an die Auktorität der Gemeinschaft, in der diese Offenbarung gilt. Erst da, wo das Subjekt seiner selbst

so mächtig ist, daß es sich nicht mehr mit der Abhängigkeit von der Gemeinschaft begnügt, sondern in direktes Verhältnis zu Gott kommen will, wo ein dauerndes Innewohnen des göttlichen Geistes in der Seele des Menschen erreicht wird, ein Sich-in-Gott-wissen, kann von wirklicher Gewißheit die Rede sein. Hier weiß das Subjekt in all seinen psychologischen Funktionen von der Gottheit sich ergriffen, sein Ich ist mit der Gottheit eins geworden und es bedarf keiner äußeren Heilsgarantien mehr, weil es sich in der Gottheit geborgen weiß, die das All trägt und umfaßt und den Weltzusammenhang ordnet. Man könnte denken, daß auch in den höchsten Religionen, ja in ihnen erst recht der Glaube Glaube an die Offenbarung in der kirchlichen Gemeinschaft, in heiligen Büchern, in Religionsstiftern sei, und eigene Heilserfahrung auch hier kaum in Betracht komme, vielmehr auch hier der Glaube wesentlich Glaube an Heilsgarantien, Gnadenmittel und Ähnliches sei. Allein das trifft nur insofern zu, als auch in den höchsten Religionen verschiedene Glaubensstufen nebeneinander bestehen. Auf der höchsten Stufe des Bewußtseins aber ist die eigene Gewißheit geradezu Erfordernis des Glaubens und es können alle äußeren Garantien, Gnadenmittel, historische Heilsvermittlungen nichts anderes als Vehikel, Mittel sein, um den Glauben anzuregen, der es unmittelbar und direkt mit Gott zu tun hat.

Fragen wir, wie diese Gewißheit des Glaubens sich näher kennzeichnet, so wird das bei verschiedenen Menschen verschieden im einzelnen sein; aber allen gemeinsam ist dies, daß das Ich sich gar nicht mehr ohne Gott denken kann, daß das Gottesbewußtsein und das Ichbewußtsein untrennbar verbunden sind. Welche psychologische Funktion nun in einem Individuum vorwiegt, in der wird auch die Gottheit sich besonders bemerklich machen. Die Gewißheit des Glaubens hat zwei Seiten: sie ist einmal Gewißheit von der religiösen Wahrheit; aber sie ist zugleich Gewißheit davon, daß Gott zu mir in Verhältnis steht, Gewißheit persönlicher Art, Heilsgewißheit. Die Heilsgewißheit setzt immer die Wahrheit des religiösen Inhaltes voraus; ebenso aber wird, wer diese Wahrheit wirklich besitzt, auch Heilsgewißheit haben. Die persönliche Gewißheit macht sich einmal in dem mit der Gottinnigkeit verbundenen Gefühl der Seligkeit, sodann in dem Bewußtsein einer besonderen Willenskraft geltend, die aus dem Gottesbewußtsein hervorquillt, wie ein Calvin sagt: Aus jedem Kampf gehen die Gläubigen siegreich hervor. Es ist das Bewußtsein, von Gott zum Handeln im Reiche

Gottes erwählt zu sein, das sich in der Kraft des Willens ausspricht. Diese Gewißheit kann sich auch in dem Bewußtsein der Harmonie darstellen, in der harmonischen Belebung der Phantasieanschauung durch die Einheit mit Gott. Worauf es hier aber besonders ankommt, das ist dies, daß diese Gewißheit der Gottesgemeinschaft jede Störung überwindet, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott zu einem Ewigkeitsbewußtsein durchgedrungen ist, das ihn über alle Störungen des zeitlichen Lebens hinweghebt. Daß derjenige, der für die Erkenntnis besonders angelegt ist, auch dieses unmittelbare Bewußtsein dadurch noch kräftigt, daß er die Wahrheit und Haltbarkeit seines religiösen Standpunktes sich klar macht und zu wissenschaftlicher Gewißheit sich erhebt, ist durchaus natürlich. Selbstverständlich aber schließt die wissenschaftliche Gewißheit die Glaubensgewißheit nicht aus. Aber es gehört zu der Gewißheit des Glaubens für den Erkennenden auch die Einsicht, daß alle Zweifel an der Wahrheit des wesentlichen Glaubensinhaltes unberechtigt sind.

Sicher können die Menschen auch auf den niedrigen Stufen der Religion Befriedigung finden, solange diese Stufen ihrem geistigen Entwicklungsstadium entsprechen. Aber diese Befriedigung ruht teils auf der Gewohnheit, teils auf dem Vertrauen auf die Gemeinschaft, teils auf Momenten der Erhebung persönlicher Art, die aber noch keinen dauernden Charakter haben und deshalb von der Gemeinschaft verbürgter Heilsgarantien zur Ergänzung bedürfen. Diese dem Stand der eigenen Geistesentwicklung entsprechende Befriedigung erweckt ein Analogon von Gewißheit. Vollkommene Gewißheit kann aber erst da sein, wo das Ich dauernd so mit der Gottheit verbunden ist, daß sie keiner auktoritativen Garantien mehr bedarf, wo das Gefühl zu einer dauernden Stimmung der Ruhe in Gott, der Wille zu einer dauernden festen Grundrichtung, einer Reichsgottesgesinnung, die Phantasie zu einer harmonischen Anschauung und die Gotteserkenntnis, wo sie ausgebildet wird, zu einer erkenntnismäßigen Gewißheit sich erhoben hat, kurz wo Heilsgewißheit und Wahrheitsüberzeugung einander entsprechen.

Der Glaube durchläuft also hiernach verschiedene Stufen und ist individuell verschieden, je nachdem der eine oder andere psychologische Faktor vorwiegt; erst auf der höchsten Stufe ist er mit der unerschütterlichen Gewißheit verbunden, die man als Heilsgewißheit bezeichnet hat, wo kein Hindernis kräftig genug ist, die Gottesgemeinschaft ernstlich zu stören, die unmittelbar als Wahrheit gewußt und

von dem Erkennenden nach dem wesentlichen Glaubensinhalt klar als Wahrheit erkannt wird. Gläube ist also allgemein ausgedrückt das Verhältnis des Menschen zu Gott, indem er zu Gott — sei es in vermittelter oder in unmittelbarer Weise — so in Beziehung tritt, daß dieses Verhältnis seine psychologischen Funktionen bestimmt. In ihm kommt der Einheitstrieb des Menschen zur Ruhe, so daß in dem Glauben die für jede Entwicklungsstufe des Geistes vorhandenen Gegensätze durch die Beziehung zur Gottheit möglichst ausgeglichen werden.

Die Religion ist zwar primo loco ein innerer Vorgang, ist Frömmigkeit des Subjekts, Beziehung des Subjekts zu der Gottheit, Glaube; aber wie wir schon gesehen haben, bleibt sie kein innerer Vorgang. Das innere religiöse Bewußtsein, der Glaube tritt hervor, wie alles Innere äußerlich wird, und es liegt uns nun ob, diese Äußerungen des religiösen Lebens genauer zu betrachten.

Die spezifischen Äußerungen des religiösen Lebens sind zunächst Opfer, Gelübde, Kasteiungen, sakramentale Handlungen, Zaubereien, Offenbarungen (in Ekstase, Mantik aller Art), Gebet und Kontemplation. Dazu kommt die religiöse Lehre, die religiös bestimmte Sittlichkeit und die religiöse Kunst, endlich die Organisation der religiösen Gemeinschaft.

Wenn wir nun im großen schon gesehen haben, wie die religiöse Entwicklung sich immer mehr der Realisierung des Ideals der Religion zu bewegt, wie die Religion immer mehr mit der zunehmenden Entwicklung des Geistes einen einheitlich umfassenden geistigen Charakter annimmt, so werden wir auch bei diesen Betätigungen des religiösen Lebens ein Aufsteigen von der sinnlichen Beschränktheit zu der geistigen Freiheit wahrnehmen, nur daß man hier überall zugleich dem psychologischen Gesetz der Beharrlichkeit Rechnung tragen muß, vermöge dessen auch in den höchsten Religionsformen noch Rudimente der niederen sich erhalten haben, die freilich zu dem innersten Geiste derselben nicht mehr passen.

Die Opfer können einen sehr verschiedenen Sinn haben. Man ist gegenwärtig vielfach der Meinung, daß bei dem Opfer das Ursprüngliche die gemeinsame Opfermahlzeit gewesen sei, welche auf dem Totemismus beruhend, die Bedeutung gehabt habe, daß alle gemeinsam von dem heiligen Tiere aßen, das als der Urahn des Stammes galt, und daß so sich alle an der Kraft des Gottes, den sie verzehrten, gemeinsam stärkten. Hier würden die Opfermahlzeiten eine sakramentale Handlung sein, deren Spezifisches da-

rin besteht, daß in derselben göttliche Kräfte mitgeteilt werden. Die Opfer werden ebenso aber auch als Gaben an die Götter aufgefaßt. Auf der Stufe der Naturreligion sind die Götter noch anthropomorph vorgestellt und begehren Speise und Trank, selbst bei den Griechen Nektar und Ambrosia und man kann die Opfer als eine Götterernährung ansehen, wie ein Wilder seinen Fetisch mit Rum begießt, um ihn anzufeuern. Man sucht durch die Opfer den Göttern Kräfte zukommen zu lassen, damit sie helfen. Bei einer etwas höheren Vorstellung von der Gottheit wird in dem Opfer eine Gabe gesehen, die man darbringt; indem man sich des Wertvollen entäußert, glaubt man die Gottheit günstig zu stimmen; in diesem Zusammenhang stehen auch die Gelübde, indem man der Gottheit irgend etwas Wertvolles gelobt, sei es für den Fall, daß sie irgend einen Wunsch erfüllt, sei es daß sie ihn erfüllt hat. Daß hier oft Menschenopfer vorkamen, zeigt selbst die griechische Geschichte, am Opfer der Iphigenie und die Geschichte der Juden an Jephthas Tochter. Die Inder haben ein schönes Wort, in welchem sie die Medha (Opferfähigkeit) von dem Menschen auf das Pferd, das Rind, das Schaf übergehen lassen, dann verschwindet sie in der Erde und kommt mit den Früchten wieder zu tage. Wie verwirrend die Opfersymbolik in dieser Hinsicht wirkt, mag man aus dem Beispiel des Opfers Isaaks sehen, in dem die Willigkeit des Abraham Gott unbedingt sein Liebstes hinzugeben symbolisiert sein soll, wobei man sich gänzlich darüber wegsetzt, wie willkürlich, um nicht mehr zu sagen, ein Gott vorgestellt ist, der solche Opfer einfach nur verlangt, um den vollen Gehorsam gegen ihn als den auktoritativen Herrn zu beweisen. Und selbst im Christentum wird diese Geschichte noch als eine höchst erbauliche betrachtet.

Wenn die Opfer eine Gabe an die Gottheit bedeuten, so wird ihre Stellung noch eine ganz andere da, wo die Gottheit erzürnt ist, sei es durch Handlungen der Menschen, die Sühne verlangen, sei es, wie es in anthropomorphen Vorstellungen auch vorkommt, ohne besondere Verschuldung des Menschen. Da muß das Opfer dazu dienen, die zürnende Gottheit zu versöhnen. Es sind auch abgesehen von den Opfern eine Menge von Sühnegebräuchen vorhanden, insbesondere Waschungen, bei denen ursprünglich die Meinung war, daß die Sünde oder das Verbrechen durch sie wie eine materielle Substanz beseitigt werde, bis man den symbolischen Charakter solcher Handlungen anerkannte. Wenn hier Tieropfer oder in noch roheren Zeiten Menschenopfer dargebracht wurden, so war dabei

das Menschen- oder das Tierleben doch wohl, so sehr es auch heute bestritten wird, das Äquivalent, das man zur Sühne der Gottheit hingab. Das Blut, in welchem der Sitz des Lebens sein sollte, wurde als die sühnende Macht betrachtet, welche die Gottheit versöhnen könnte. Daher man sich auch da, wo ein starkes Sühnebedürfnis sich geltend machte, von dem Blute der Opfertiere wie bei den Kriobolien, Taurobolien begießen ließ. Daß auch diese Vorstellung ursprünglich realistisch genommen wurde, ist wohl zweifellos, bis der symbolische Charakter des Opfers hervortrat, wo durch das Opfer nur die Sühne repräsentiert sein sollte, die in Wahrheit durch reuevolle Gesinnung dargebracht wurde. Indes ist nicht zu leugnen, daß selbst in sehr hoch stehenden Religionen ein ausgebildetes Opferzeremoniell bestand, so in dem Brahmanismus, in der chinesischen, persischen, römischen und besonders in der jüdischen Religion. Je ausgebildeter das Zeremoniell, um so notwendiger waren Sachverständige, die das Opfer auf die rechte Weise darbrachten, Opferpriester. Es bleibt doch eine wunderbare Erscheinung, daß selbst die höchste Religionsform die Idee des Sühneopfers im strengsten Sinne des Wortes, so weit sie sich an das Judentum angeschlossen hat, nicht hat fallen lassen, ja daß Paulus geradezu an die alttestamentlichen Opfer anknüpfend den Tod Christi als Sühnetod für die Sünden hinstellte, und daß in der christlichen Kirche das Opfer des Todes Christi zuerst symbolisch zur Erinnerung vollzogen wurde, bis man auf die Idee kam, daß der Priester am Altar die geweihte Hostie immer wieder aufs neue zur Versöhnung der Menschheit opfere, und man so den anfänglich symbolischen Kult in eine realistische Opferzeremonie umwandelte. Merkwürdig genug ist es, daß in Verbindung hiermit auf der anderen Seite die Liebesmahle sich wieder in der christlichen Kirche so gestalteten, daß sie an die ältesten Opfermahlzeiten erinnerten, indem man den Leib und das Blut Christi gemeinsam zu genießen glaubte, indes Brot und Wein in den Gott verwandelt wurden, man also auf diese Weise den Gott gemeinsam genoß.

Wenn ich darauf hinweise, wie die ältesten realistischen Vorstellungen des Opfers sich in der Menschheit fortgepflanzt haben, so ist das nicht etwa eine extraordinäre Erscheinung, sondern nur eine Erscheinung unter vielen, die beweisen, wie zäh sich die ältesten religiösen Vorstellungen behaupten. Anderseits ist aber doch nicht zu leugnen, daß mit der fortschreitenden Vergeistigung der Religion die Bedeutung der Opferhandlungen abnimmt. Man braucht nur

an die Propheten zu erinnern, die meinen, Gehorsam sei besser denn Opfer. In der Tat hängt die Wertschätzung des Opfers mit der jeweiligen religiösen Entwicklungsstufe zusammen. Will man auf sinnlich reale Weise an der Gottheit teilhaben, so entstehen die totemistischen Opfermahlzeiten, welche die Gottheit noch als einen sinnlich inkarnierten Geist auffassen. Will man Vorteile von einem anthropomorph vorgestellten Gott, so sucht man ihn selbst durch das Opfer zu stärken, zu begeistern, oder man sucht ihm durch eine Gabe beizukommen, ihn günstig zu stimmen oder durch die Dahingabe eines wertvollen Wesens zu versöhnen, damit er aufhöre zu zürnen und Unheil zu veranlassen. Ist das Bewußtsein der Sündhaftigkeit ein dauerndes, so sucht man durch dauernde Versöhnungsopferzeremonien, die Gunst der Gottheit zu bewahren, wie es durch die Versöhnungsanstalten im Judentum geschah. Wiegt die Pietät im religiösen Leben vor wie in China, so werden die Opfer auch nur Mittel zur Bezeugung der Pietät, sie gewinnen geradezu pädagogische Bedeutung, wie bei Cong-tse; wiegt die Rechtsidee auch im Verhältnis zu der Gottheit vor wie im alten Rom, so sind die Opfer auch nur der Ausdruck des Rechtsverhältnisses des Menschen zu Gott; sie werden nur soweit geleistet als es die Rechtsordnung, der Rechtsanspruch der Gottheit verlangt und genau innerhalb dieser Formen.

Je geistiger nun aber die Religion wird, um so weniger kann sie Gott so vorstellen, daß ihm an einzelnen Opferhandlungen gelegen ist. Das wahre Opfer besteht dann darin, daß man sich, seine ganze Existenz Gott und dem göttlichen Zwecke opfert. Wer das tut, für den hat das einzelne Opfer, das nur ein Symbol dieser Hingabe oder Gottesgemeinschaft sein kann, seine Bedeutung verloren. Auch die Sühneopfer müssen als stellvertretende*) hier zurücktreten, da, je sittlicher der Mensch wird, er um so mehr auch das Bewußtsein der eigenen Verantwortung gewinnt. Die Idee eines Sühneopfers, wie sie das Judentum vertritt, muß um so mehr schwinden, je willkürlicher die göttliche Annahme eines bestimmten Sühneopfers als Äquivalent erscheint, eines Tieres für ethische Gebrechen.

*) Daß bei den Opfern die Idee der Stellvertretung gänzlich ausgeschlossen sei, wo es sich um Sühne handelt, vermag ich nicht einzusehen. Auch die Reinigung durch Blut hat doch nur einen Sinn, wenn das Blut reinigend wirken kann; es setzt also die Hingabe eines rein vorgestellten Lebens voraus, das anfangs selbst göttlich, dann im weiteren Sinne stellvertretend ist und so „bedeckend“ wirken kann.

Wenn diese Idee noch von Paulus auf Christi Tod übertragen ist, so ist eben die Anwendung dieser jüdischen Idee für ihn das Mittel gewesen, einerseits sich Christi Tod von seinem pharisäischen Standpunkt aus begreiflich zu machen und andererseits allem weiteren Opferkult durch diese Idee ein jähes Ende zu bereiten, indem die Forderung der Sühne für die Gesetzesübertretung so befriedigt und damit das Gesetz mit seinem ganzen Zeremoniell ein für alle mal beseitigt ist.

Für die Religion des Geistes bleibt keine Opferhandlung mehr berechtigt. Sie hat keine Stelle mehr da, wo der Mensch sein ganzes Leben in den Dienst Gottes gestellt hat. Man könnte nur noch fragen, ob es nicht auch hier noch Handlungen gebe, welche ganz besondere Entsagung, ganz besondere Selbstopferung beweisen, und ob nicht diese Handlungen vor anderen Auszeichnung verdienen. Wir finden Entsagungen und Kasteiungen in vielen Religionen; sie beruhen in der Tat aber alle doch auf der Vorstellung, daß das Leben mit der Gottheit und das Weltleben sich ausschließen. Eine Religion wie der Brahmanismus kann die asketische Entsagung als das Ideal ansehen, weil er in ihr die Befreiung von der Endlichkeit findet. Eine Religion, welche das sinnliche natürliche Leben an sich für unrein erachtet, wird solche Entsagungsopfer des sinnlichen Lebens fordern. Eine Religion dagegen, welche in der Gemeinschaft mit Gott die volle Kräftigung der ganzen Persönlichkeit, in Gott die Harmonie von Geist und Natur findet, wird von Opfern im Sinne der Askese nichts wissen. Ganz etwas anderes ist es natürlich, wenn man für die Durchführung der sittlichen Aufgabe an der Stelle wo es nicht anders sein kann, Opfer zu bringen bereit sein soll.

Mit dem Opfer ist oft auch die Idee der Reinheit verbunden, wie sie ja zum Teil durch Sühnezeremonien wiederhergestellt wird, wie sie aber auch in der Forderung der Reinheit der Opfertiere zutage tritt. Aber die Forderung der Reinheit greift weiter. In der Religion wird das Heilige von dem Profanen, das Göttliche von dem Weltlichen geschieden. Diese Aussonderung findet, solange die Religion sich noch nicht völlig geistig ausgestaltet hat, zunächst in räumlicher, äußerlicher Weise statt (Tabu). Das Gottgeweihte wird von dem Profanen räumlich getrennt. Dann aber wird auch in der Welt solches, was für den Gottesdienst brauchbar ist und was nicht, voneinander geschieden. So können nur fehllose Tiere geopfert werden. Es werden überhaupt reine und unreine Tiere

geschieden. Gewisse Naturfunktionen, Geburt, Tod und anderes werden als unrein betrachtet; Menschen, die mit diesen Dingen zu tun haben, gelten als unrein und müssen Reinigungszeremonien unterzogen werden. Da schließlich alle Menschen unrein sind, werden allen gewisse Waschungen vorgeschrieben. Ebenso aber gelten bestimmte sündige Taten als verunreinigend, und zwar verunreinigen sie oft nicht bloß die Täter, sondern das ganze Land, wie z. B. der kylonische Frevel in Athen oder Ödipus, der seine Mutter zur Frau hat. Da gibt es denn große Büßungen und Reinigungszeremonien. Auch die Art dieser Vorstellungen und ihre zeremonielle Handhabung ist von der Stufe des religiösen Bewußtseins abhängig. Solange dieses noch äußerlich bestimmt ist, solange die Frömmigkeit noch in der Betätigung einer Reihe von äußerlich vorgeschriebenen Handlungen sich erschöpft, solange der Geist sich noch nicht klar geworden ist, daß seine Gottesgemeinschaft sich in der Reinheit des Herzens zu zeigen habe, wird man auf die Reinigungszeremonien großes Gewicht legen. Anfangs glaubt man durch dieselben den unreinen Stoff selbst zu entfernen, später sind diese Handlungen mehr symbolischer Natur und sollen ein Bild der Reinheit darstellen, deren sich der Mensch zu befleißigen hat. Erst da, wo die Religion des Geistes durchdringt, werden die Zeremonien der Reinigung zurücktreten, weil man sich sagt, daß durch solch äußerliche Reinigungen die Geistesreinheit nicht zu erzielen ist und daß, wo diese ist, das zeremonielle Reinigungswesen überflüssig wird. Freilich auch diese Zeremonien reichen bis in die höchsten Religionsformen hinauf, wie die muhammedanischen Waschungen, das Besprengen mit Weihwasser, die Exorzismen und viele andere Gebräuche beweisen, unter denen der hervorragendste die Taufe ist, die in einem Teil der Christenheit auch wieder so aufgefaßt wird, als werde durch dieses Bad der Wiedergeburt die Sündensubstanz gleichsam weggewaschen. In demselben Maße als man dieser Handlung den symbolischen Charakter nimmt und sie als eine reale Reinigung betrachtet, wird die Religion des Geistes wieder materialisiert. Als symbolische Handlung hat sie aber wiederum selbst keine reinigende Bedeutung, sondern soll nur das Symbol der inneren Reinigung sein, dessen absolute Notwendigkeit für die Religion des Geistes freilich Niemand einzusehen vermag, man müßte denn der Taufe einen ganz anderen Sinn geben, so daß die Reinigung eine ganz untergeordnete Rolle spielt.

Die Religion kennt ferner eine Reihe von sakramentalen

Handlungen, d. h. solchen Handlungen, welche durch sinnliche Zeichen göttliche Kräfte mitteilen. Das Ursprüngliche sind natürlich auch hier für das Stadium des noch einseitig sinnlich bestimmten Bewußtseins nicht nur sakramentale Handlungen, sondern sakramentale Objekte, d. h. sinnliche Objekte, an welche Göttliches gebunden sein soll, z. B. die Materialisierung des Göttlichen im Fetisch. Dieser Fetisch ist die Erscheinung des Göttlichen. Er ist das Mittel, das allerhand Wünsche befriedigen soll; in dem Fetisch ist die Materialisierung so vollkommen, daß der Fetisch für den Träger einer übersinnlichen Kraft, eines Geistes genommen wird. Wenn die Kultur fortschreitet, werden nicht mehr bloß zufällige natürliche Objekte, heilige Steine, Bäume usw. zu Fetischen; man fängt an die Götter selbst in Bildern zu gestalten und diese Bilder — zuerst steinerne Säulen, dann zoomorph, dann Holzpuppen, endlich Menschengestalten, oft mit vielen Armen und Beinen, bis auch über diese Geschmacklosigkeiten der Mensch hinwegkommt — diese Bilder werden dann selbst zu Trägern göttlicher Macht, was sich bis in das Christentum fortgesetzt hat in Bildern wundertätiger Heiliger oder Madonnen, in Skapulieren und Kruzifixen. Aber nicht nur Bilder, auch reale Gegenstände werden zu Trägern des Göttlichen; so ißt man im Opferfleisch nach der ursprünglichen Meinung den Gott.

Aber neben den sakramentalen Objekten gibt es auch sakramentale Handlungen. So sollen durch allerhand Weihungen göttliche Kräfte dem Menschen mitgeteilt, oder böse Geister ausgetrieben werden. So sollen bestimmte heilige Handlungen bestimmte Gnaden spenden: z. B. die Besprengung mit Opferblut entsühnt. Bis in die höchsten Religionen hinauf hat man diese sakramentalen Handlungen bewahrt. Wenn sie der Muhamedanismus wenigstens auf Waschungen eingeschränkt hat, so weist dagegen die griechische Religion in ihren Mysterien und auch sonst, allerhand Sühne- und Weihezeremonien auf, welche religiöse Gaben vermitteln sollen, und das Christentum hat ebenfalls solche heilige Handlungen beibehalten, in denen sinnliche Objekte Träger göttlicher Kräfte sein sollen, die man Sakramente genannt hat und die, wie man neuerdings erkennt, unter dem antiken griechischen und jüdischen Einfluß erst einen völlig sakramentalen Charakter wieder erhalten haben. In der Taufe soll wirklich das geweihte Wasser den Sündenschmutz abwaschen, in dem Abendmahl der verwandelte Leib Christi wirklich dem Kern unseres irdischen Leibes Unsterblichkeit verleihen und diese

Sakramente, die manchmal an dem Menschen ohne sein Zutun vollzogen werden, wie z. B. die letzte Ölung, sollen, wie man sagt, ex opere operato, d. h. ohne alle Vermittelung des Menschen wirken. Aber auch wenn man die Forderung stellt, daß zu ihrem Nutzen Glauben gehöre, so ist damit noch nicht allzu viel gesagt: denn man kann unter dem Glauben nur den Glauben an ihre Wirksamkeit verstehen, d. h. den Glauben, daß die sinnlichen Objekte Träger göttlicher Kräfte seien.

Es ist nicht zu leugnen, wenn man diese Erscheinungen im Zusammenhang der Religionsgeschichte betrachtet, so haben wir bis in die höchsten Religionen hinein eine Materialisierung der Frömmigkeit. Wenn sich die Religion vergeistigt, so muß doch namentlich für eine ethisch bestimmte Religion eine solches Gebundensein göttlicher Kräfte an sinnliche Objekte als eine Vorstellung erscheinen, welche tieferen Stufen angehört, und der Begriff des Sakraments muß ebenso schwinden wie der Glaube an wundertätige Madonnenbilder. Was an die Stelle treten könnte, wären vielleicht symbolische Handlungen des Kultus, wenn man nur nicht fürchten müßte, daß diese eben doch immer wieder der rohen sinnlichen Deutung unterliegen. Kann man doch nicht einmal sagen, daß selbst das geistigste Symbol, das Wort seinen geistigen Charakter immer beibehalten habe. Die Formeln, welche die Naturreligionen kennen, um wunderbare Heilungen auszuüben oder Menschen Schaden zuzufügen, d. h. die Zauber- und Verwünschungsformeln sind keineswegs bloß diesen eigen. Auch hier hat sich die Vorstellung gebildet, daß ein bestimmtes Wort mit göttlichem Inhalt der Träger dieses Inhalts sei und nun wie die Gottheit selbst wirken könne. Es sind feste Formeln, die zu diesem Zwecke geprägt werden, und daß selbst im Christentum die Formel der Dreieinigkeit für solche Zaubereien verwendet wird, wer kann es in Abrede stellen!

Sechster Vortrag.

Fortsetzung.

(Mantik, Offenbarungen, Gebet, Symbole und symbolische Handlungen, religiöse Kunst, Darstellung im Wort, religiöse Lehre, Dogma und freies Erkennen.)

Was wir bisher an spezifischen Äußerungen des religiösen Lebens gefunden haben, erweist sich für die höchste Religion des Geistes von sehr zweifelhaftem Werte. Es sind noch einige andere Erscheinungen, die man als spezifisch religiöse bezeichnen muß, die Mitteilung göttlicher Wahrheiten in mannigfachen Formen und das Gebet mit seinen Begleiterscheinungen. Durch die Religion will man in eine höhere Sphäre versetzt werden, welche auch eine Kunde von höheren Dingen in sich birgt. Diese Kunde bezieht sich jedesmal auf die Interessen, welche dem Entwicklungsstadium des Bewußtseins entsprechen. Einmal will der Mensch Dinge erfahren, welche seinem jeweiligen praktischen Interesse dienen, z. B. in bezug auf die Zukunft ist er oft als handelndes Individuum zu Entscheidungen gezwungen, ohne daß er imstande ist, aus eigenem Wissen eine solche zu fällen. Eben hier soll nun auf übernatürliche Weise die göttliche Stimme den Menschen erleuchten. So glaubt man, daß die Geister oder Götter durch irgendwelche besondere Erscheinungen in dem Naturleben sich kundtun, durch Rauschen der Bäume, durch den Flug der Vögel, durch momentane Naturerscheinungen, die ermutigend oder abratend verstanden werden. Sobald sich einmal das Bewußtsein hierauf gerichtet hat, so gibt es auch hier eine ausgedehnte Kenntnis, die zu einer Art Fachkunde wird, eine Blitz- und Gedärmeweisheit, wie in Etrurien, eine Pseudowissenschaft der Haruspices in Rom. Diejenigen, welche sich besonders mit diesem Gebiete befassen, werden nun beauftragt, die omina im Interesse der Staatshandlungen oder auch bei Privatunternehmungen zu erforschen. Die ganze Welt von China bis in den Westen Amerikas steckt voll von solcher Weisheit, vom Weissagen aus der Schildkrötenschale und dem Fengshui (Geomantie) bis zu dem Beobachten des Vogelfluges, der Eingeweide der Opfertiere, dem Fressen der heiligen Hühner, dem Ziehen von Losen, ja dem Aufschlagen von Bibelstellen. Wenn hier sich der Geist von äußeren Er-

scheinungen abhängig macht, um die Zukunft, den Willen der Götter zu erfahren, so ist eine andere Methode die, daß man sich selbst in die göttliche Sphäre begibt; das geschieht durch die Ekstase und den Traum. So muß jeder Indianer mit allerhand Mitteln, die ihn in Ekstase versetzen, seinen Jugendtraum träumen, der ihn über seine künftigen Taten und Schicksale belehren soll. Daß im Traum dem Menschen der göttliche Wille mitgeteilt werde, das ist eine weit verbreitete Vorstellung, besonders in Träumen, welche an heiligen Orten geträumt werden. Ebenso sucht man sich selbst in einen leibfreien Zustand zu versetzen, in welchem man von der göttlichen Sphäre ergriffen und nun imstande zu sein glaubt, Zukünftiges zu schauen. Aber auch hier ergibt sich nach und nach eine bestimmte Virtuosität einzelner, der Schamanen, der Fetischpriester, die durch Ekstase und alle möglichen anderen Mittel die gewünschte Auskunft von den Geistern erlangen, bis zu der griechischen Pythia, die selbst in Exstase allerhand aussprach, das dann von Exegeten nach Regeln der Kunst gedeutet wurde. Der Inhalt dieser Orakel bezieht sich auf die mannigfachen Fragen des privaten und öffentlichen Lebens und man wird es als selbstverständlich ansehen, daß mit dem fortschreitenden sittlichen Bewußtsein auch Entscheidungen über ethische Fragen getroffen wurden. In dieser Hinsicht hat das delphische Orakel eine Zeitlang einen sittigenden Einfluß auf Griechenland ausgeübt. Die eudämonistische Stufe der Religion hat eudämonistische, die ethische ethische Orakel, was sich übrigens keineswegs immer streng voneinander sondert. Die Weissagung hat sich am höchsten im Judentum entfaltet, wo anfangs auch in den Prophetenschulen ekstatische Zustände und auf das eudämonische Leben bezügliche Offenbarungen gegeben wurden, bis die ethisierte Religion Propheten hatte, die allerdings auch noch Gesichte der Gottheit schauten, aber dieselben doch bewußt und klar zu deuten verstanden, die über die rechte Politik Israels sich aussprachen, ebenso aber auch die sittliche Seite des Volkslebens zum Gegenstand ihrer Predigten machten und oft genug Unheil verkündeten als Strafe für die Schlechtigkeit des Volkes, aber doch zugleich die Hoffnung nicht aufgaben, daß wenigstens der Rest sich bekehren und gerettet und dann die Herrschaft über die Völker erlangen würde. Diese Propheten wissen sich als die Organe der göttlichen Pädagogik des Volkes.

Man kann sagen, die Mantik steigt sowohl in bezug auf ihren Inhalt als in bezug auf ihre Mittel mit dem steigenden Bewußt-

sein. Ist ihr Inhalt anfangs eudämonisch, glaubt man sich von Geistern abhängig, die man zu beschwören sucht, macht man sich abhängig von den Naturumgebungen, die eine schlimme oder gute Deutung zulassen, so tritt mit der versittlichten Religion auch ein sittlicher Inhalt der Weissagung hervor und je mehr sich der Geist seiner Selbständigkeit gegenüber der Natur bewußt wird, um so mehr schwindet die natürliche Mantik, die aus natürlichen Zeichen den Willen der Geister oder Götter erraten will. Tritt der Geisterglaube gegen den ethischen Gottesglauben zurück, so gilt das Zitieren von Geistern, um die Zukunft zu erfahren, für etwas Schlechtes.

Es fragt sich nun nur: bleibt diese Form der Offenbarung durch Weissagung, die keineswegs bloß die Zukunft mitteilt, sondern ebenso über die Grundbedingung des rechten Verhaltens zur Gottheit orientiert, in allen Religionen bestehen? Das Bedürfnis, in zweifelhaften Fällen, wo der Mensch vor eine schwere Entscheidung gestellt ist, gewissermaßen durch einen Orakelspruch diese Aufgabe sich abnehmen zu lassen, wird solange vorhanden sein, als die Menschen es noch nicht als ihre Pflicht erkennen, selbst nach ihrem besten Wissen und Gewissen die ethischen Entscheidungen zu treffen. Daher finden wir da, wo die sittliche Persönlichkeit nach dieser Seite noch nicht vollkommen ausgebildet ist, stets das Bedürfnis Orakel zu fragen, zumal der Mensch gerne einen Teil der Verantwortung von sich abwälzen möchte. Aber wir müssen hinzusetzen, daß die Religion des Geistes derartiges Orakelwesen ablehnen muß, daß der dem Menschen immanente Gott ihn zu solcher ethischen Selbständigkeit zugleich erhebt, daß er aus sich selbst heraus eine Entscheidung treffen kann, ein müssiges Offenbaren verborgener Dinge, bloß um Vielwisserei und Neugierde zu befriedigen, aber unter der Würde göttlicher Offenbarung steht.

Wenn man nun aber weiter die Weissagung auf die Verkündigung religiöser Wahrheiten einschränkte, so mag man zugeben, daß es Genien, Heroen auch im Gebiete der Religion gibt, welche ihrer Umgebung solches mitteilen, was sie geschaut haben. Aber entweder bleibt das fremd und unverstanden oder es wird als „Offenbarung“ aufgenommen, zugleich aber persönlich angeeignet, zu eigen gemacht. In diesem Sinn gibt es eine Offenbarung durch Weissagung im weitesten Sinne, die aber jedesmal nur für diejenigen Offenbarung ist, die sie aufnehmen, und die von diesen selbst schließlich auch als Wahrheit erkannt werden muß. Jedenfalls wird für die höchste Religion auch hier gelten, daß alle gottgelehrt sein

sollen, daß die äußere auktoritative Offenbarung ihrem Inhalt nach als Wahrheit erfahren und erkannt werden muß, so daß alle äußere Offenbarung schließlich in die innere Offenbarung einmündet, die innere Gottesgemeinschaft, mit welcher die Freiheit eigenen Prüfens und die Freiheit eigener Erfahrung und eigener Erkenntnis verbunden ist.

Kurz auch von dem ganzen Gebiete der Weissagung gilt dasselbe, was von Opfern und Sakramenten; sie hat auf den niederen Stufen des religiösen Bewußtseins ihre Stelle, verschwindet aber um so mehr, je kräftiger sich der Geist selbst erfaßt, je mehr er Herr über sich selbst wird und je mehr er in praktischer und in theoretischer Beziehung durch die Gottesgemeinschaft zur Autonomie erhoben wird. Aus der äußeren Offenbarung wird innere Offenbarung, Offenbarung Gottes im Inneren, im Herzen des Menschen. Was er selbst im Inneren erfahren hat, kann er dann wieder anderen mitteilen.

Als eine der wesentlichsten Funktionen, ja als die wesentlichste Funktion des spezifisch religiösen Lebens wird das G e b e t angesehen. Auch dieses entwickelt sich mit den verschiedenen Stufen des religiösen Bewußtseins. Es ist bald privat, bald öffentlich, bald frei, bald fixiert. In der Naturreligion ist sein Inhalt meist die natürliche Eudämonie und die Bewahrung vor Schaden; es kommt hier ganz besonders in Betracht, daß man den Geist oder Gott zu bereden hofft, das was man wünscht, zu tun. Auch hier bildet sich allmählich eine gewisse Virtuosität aus; es gibt Vorbeter, und es gibt gewisse Gebetsformeln und eine gewisse Art des Gebetsvortrages, die besonders wirksam sein sollen. Es ist aber natürlich, daß je klarer die Einsicht in das gesetzmäßige Leben der Natur, in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt wird, um so mehr die Sphäre für dieses Gebet zusammenschwindet. Denn man wird sich dessen bewußt, daß das, was man diesem gesetzmäßigen Zusammenhang gemäß selbst tun kann, man nicht zu erbitten braucht, hingegen das, was man nicht tun kann, auch durch Bitten nicht geändert wird, da Gott den Weltzusammenhang ein für allemal geordnet hat. Es gibt daher nicht bloß einzelne, sondern Religionsstifter, die das Bittgebet nicht kennen oder das Bittgebet völlig zurücktreten lassen, so der Buddhismus in seiner u r s p r ü n g l i c h e n Form — später freilich wird Buddha zu Gott und es werden an ihn in der Popularreligion Gebete gerichtet, — so Cong-tse, der ausdrücklich sagt, daß er selten bete und daß das geschehe, was die Bestimmung

verordnet habe. Wenn nun aber die Religion sich geistig erhebt und moralisch bestimmte Religion wird, so wird das Bittgebet zu seinem Inhalt die Bitte um Tugend haben, die aber religiös zu der Bitte um den göttlichen Geist wird, der den Menschen zur Tugend beseelen soll. In der Religion also, welche die Einwohnung des göttlichen Geistes im menschlichen kennt, ist das Bittgebet der Ausdruck für die Empfänglichkeit des Beters für die Gabe des göttlichen Geistes. Allein diese Bitte extra gegen Gott auszusprechen, ist dann auch wieder nicht notwendig. Denn wenn man die Immanenz des göttlichen Geistes im endlichen annimmt, so ist hier eo ipso dieser Wunsch erfüllt und es wird deshalb hier das Gebet in Betrachtung des Göttlichen übergehen, die den göttlichen Geist vergegenwärtigt. Das ist z. B. in der höchsten Stufe des Brahmanismus der Fall, im Grunde genommen in jeder mehr pantheistisch gefärbten Frömmigkeit, die durch Betrachtung die Immanenz Gottes in der Seele und die Immanenz Gottes in dem gesetzmäßigen Verlauf der Welt sich zum Bewußtsein bringt. Man könnte noch eine andere Form des Überganges des Bittgebetes in die Kontemplation darin finden, daß man sich Gott gegenüber darüber klar wird, daß man nichts unbedingt erbitten kann, als den göttlichen Geist und den Fortschritt des Reiches Gottes. Dieses aber zu erbitten, ist deshalb überflüssig, weil der gute Gott beides immer eo ipso schon gewährt. Alles übrige aber, sowie es in das einzelne geht, kann doch immer nur ein bedingtes Bitten sein: „Wenn es dein Wille ist; dein Wille geschehe". Ein solches Bitten ist aber wieder kein Bitten, sondern wie man ganz mit Recht gesagt hat, die Anerkennung der Vorsehung. Daß man die Wünsche, die man hat, mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung bringt, ist durchaus gerechtfertigt. Aber gerade das führt dazu, sie unter dem Aspekt der Ewigkeit und im Zusammenhang der Weltordnung zu beurteilen und führt mehr zu einer Betrachtung, die die Wünsche auf das rechte Maß zurückführt, als zu direktem Bittgebet. Eben daher ist es nun nicht verwunderlich, daß Kant das Privatgebet in den Geist des Gebets übergehen lassen wollte, und Schleiermacher denkt insofern ähnlich, als auch bei ihm das Gebet mehr eine Vergegenwärtigung des göttlichen Geistes und Reiches bedeutet. Wenn tatsächlich der Mensch Gott in sich hat, wenn er deshalb überall die Vorsehung anzuerkennen und ihr sich zu fügen bereit ist, so tritt an die Stelle des Bittgebetes die mit Anbetung verbundene Kontemplation. Das Bittgebet hat streng genommen nur in denjenigen

Formen des religiösen Bewußtseins eine Stelle, wo man Gott sich so vorstellt, daß er durch das Zureden der Menschen sich ihren Wünschen geneigt machen lasse, wo man Gott anthromorph vorstellt. Psychologisch angesehen hängt das besondere Bittgebet mit der größeren oder geringeren Beweglichkeit des Geistes, seiner größeren oder geringeren Abhängigkeit vom Momente ab. Wer den ganzen Zusammenhang stets vor Augen hat, wird weniger zum Aussprechen der Wünsche in Form der Bitte kommen, als jemand, der sehr am Moment hängt und ihn mehr für sich nimmt, was freilich teils eine geringere Entwicklung des Geistes voraussetzt, teilweise aber auch mit einem lebhaften Temperament zusammenhängen mag. Es würde daher ganz verkehrt sein, ein Verschwinden der Religiosität da konstatieren zu wollen, wo das naive Bittgebet aufhört, das nur da ehrlich und wirklich seine Stelle hat, wo man noch nicht einsieht, daß Gott alles im Zusammenhang geordnet hat und daß man durch Gebete den Willen Gottes nicht umstoßen kann. Die Anerkennung der Vorsehung aber geht von selbst in Betrachtung über.

Was aber das Dankgebet angeht, so ist dieses ebenfalls je nach der religiösen Stufe verschieden. Auf der niederen Stufe dankt man für die Erhörung der Bitte, um wieder ein andermal erhört zu werden. Auch pflegen die Menschen in dieser Hinsicht so egoistisch zu sein, daß sie eben für die Wohltaten danken, die ihnen speziell widerfahren sind, während sie doch schwerlich ebenso wohlgemut danken würden, wenn sie sich dessen bewußt würden, daß andere, die doch ebensoviel wert sind als sie selbst, diese Wohltaten entbehren müssen, oder daß diese anderen von eben dem Unheil, das ihnen selbst nur drohte, wirklich getroffen sind. Ja, man geht sogar soweit, für die, die man für Feinde hält, Verwünschungen und Flüche auszusprechen und Gott dafür zu danken, daß er diese Feinde vernichtet hat, wie wir das selbst noch in jüdischen Rachepsalmen finden. Jedenfalls ist die naive Vorstellung, welche alles einzelne isoliert und ohne Zusammenhang betrachtet, auch im Dankgebet zu starken Ausbrüchen des Egoismus geneigt. Daher hat man für die Bewußtseins- und Religionsstufe, auf der man mehr in den Zusammenhang des Ganzen hineinsieht, das Dankgebet als Dank für einzelne Wohltaten Gottes zurücktreten lassen gegen eine dankbare Stimmung, indem man davon ausging, daß man nicht die eigenen Affekte in den Vordergrund drängen, sondern sich gewöhnen soll, alles unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu sehen, und daß man in einer ethischen Religion vor allem jedes Ereignis nicht zu

der eigenen Eudämonie in Beziehung setzen und für die Förderung derselben danken, sondern vielmehr fragen soll, was man aus dem gegebenen Verhältnissen für das Reich Gottes machen könne, nicht aber bei einer rein untätigen Betrachtung und einem Genuß des Erreichten stehen bleiben darf. Hier würde die Dankbarkeit und das besondere Dankgebet wieder in der Kontemplation enden und diese wieder den Übergang für Aktivität bilden, die unter dem Impuls des göttlichen Geistes steht. Freilich scheinen diejenigen Religionen, welche nicht anerkennen, daß Gottes Wirksamkeit in der Welt sich durch die allgemeine Wechselwirkung der Dinge vermittelt, sondern die einen überweltlichen Gott haben, für Gebete, Gebetserhörung, Einwirkung auf Gott mehr Raum zu haben. Von dieser Seite aus hört man oft, daß es eine irreligiöse Meinung sei, daß Gott an die Weltgesetze gebunden sei; er könne auch in seinen Weltplan mit aufgenommen haben, daß er sich durch Gebete wolle umstimmen lassen. Das Judentum ist voll von solchen Anthropomorphismen und sie sind in das Christentum genugsam übergegangen. Man findet einen Gott tot, mit dem man nicht du auf du stehen kann, der nicht durch Erhörung von Gebeten antwortet. Allein dieser „überweltliche" Gott wird so sehr außerweltlich vorgestellt, daß der Weltzusammenhang kaum mehr als sein Werk angesehen wird; und man hat mit Recht hervorgehoben, daß es nicht frömmer sei, Gott über den von ihm selbst geordneten Zusammenhang erhaben, als sich in demselben offenbarend zu denken, zumal ja mit der fortschreitenden Erkenntnis dieser Zusammenhang immer mehr an den Tag kommt, in den jeder an seiner Stelle einzugreifen bestimmt ist. Es wird also wohl nicht in Abrede zu stellen sein, daß eine solche Überweltlichkeit Gottes, welche beliebig den Zusammenhang aufhebt oder unterbricht, sich mit der Anerkennung eines einheitlichen göttlichen Weltplanes schwerlich verträgt.

Mit alle dem soll nicht gesagt sein, daß nicht das Gebet auch in der Form eines Gespräches mit Gott fortdauern könne; sondern es soll nur darauf hingewiesen werden, daß diese Form nicht wesentlich ist und daß für diejenigen, welche die höchste Stufe der Geistesreligion erreicht haben, das Wesentliche des Gebetes nicht darin bestehen kann, ihre privaten Wünsche bei Gott gleichsam zu erzwingen, sondern die Verbindung unserer Wünsche, überhaupt unserer Lebenserfahrungen mit der Gottheit soll zur Folge haben, daß die ersten gerade im Angesicht Gottes geläutert, die letzteren

unter den Gesichtspunkt der göttlichen Leitung gestellt werden, was eben in der mit Anbetung verbundenen Kontemplation geschieht.

Wir sahen, wie die spezifischen Betätigungen der Religion in Opfern, Gelübden, Kasteiungen, sakramentalen Dingen und Handlungen, in ekstatischer Mantik und Weissagungen um so mehr aufhören, je klarer die Geistigkeit der Gottheit zum Bewußtsein kommt, und je geistiger die Religion wird. Die vereinzelten Opfer Gelübde, Kasteiungen schwinden in der Hingabe an den einen göttlichen Zweck, das Reich Gottes, die sakramentalen Handlungen gehen in Symbole und symbolische Handlungen über. Die Mantik endet in einer Offenbarung der Gottheit, die zu einem Sichmitteilen Gottes selbst an den Menschen, zu einer inneren Offenbarung wird. Ebenso haben wir gesehen, wie das Gebet sich vergeistigt, indem es, in die mit der frommen Betrachtung verbundene Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit übergeht, je mehr sich der Mensch gewöhnt, in dem großen Zusammenhang der Welt das göttliche Wirken zu finden und alles auf das eine Reich Gottes zu beziehen. Eine grandiose Vereinfachung erfährt mit einem Worte das äußere Religionswesen nach allen Seiten, was der einheitlichen Konzentriertheit des religiösen Bewußtseins entspricht.

Das zeigt sich auch in den religiösen Darstellungsmitteln, deren wesentlichste die symbolischen Handlungen und das Wort sind. Werden sie zuerst noch durchaus realistisch genommen, so daß das Göttliche in einem Wort, in einer Formel gleichsam inkarniert erscheint, die zur Zauberformel wird, oder in sinnlichen Objekten sinnlich gegenwärtig scheint, so wird man sich auf den höheren Stufen dessen bewußt, daß die Gottheit nicht an ein einzelnes Sinnenobjekt oder Wort gebunden sein kann. An die Stelle der sinnlichen realistischen Verkörperungen des Göttlichen in einzelnen Objekten (Amuleten, wundertätigen Bildern) treten Symbole und das Wort dient dazu, dem göttlichen Inhalt angemessenen Ausdruck zu geben. Am reinsten kommt der symbolische Ausdruck der Religion in der Kunst zur Darstellung, insofern die vollkommene Kunst ihrer Art nach nicht eine Verwirklichung des Göttlichen sein will, sondern nur eine Darstellung desselben im schönen Schein. In einem Kunstwerk schaut man das Göttliche an, ohne zu glauben, daß in demselben die Gottheit inkarniert sei. Wundertätige Madonnen sind meist nur schlechte Gemälde, sagt Goethe. Wirkliche Kunstwerke erwecken sofort den Eindruck, daß das Göttliche hier im schönen Schein vergegenwärtigt wird, d. h. daß wir ein Bild haben von

einer übersinnlichen Wirklichkeit, das nichts sein will als ein Bild. Das Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis von Gott machen", gilt für den Standpunkt des Bewußtseins, der sich erst zu der Geistigkeit Gottes erhoben hat, wo noch ein Rückfall in die Versinnlichung des Göttlichen möglich ist. Wo dagegen die Geistigkeit Gottes selbstverständlich ist, ist das Bild eben selbstverständlich nur ein Bild. Ein Protestant, der nicht an die Himmelfahrt der Madonna glaubt, kann doch die Rafaelische Sixtina oder die Titianische Assunta voll genießen, weil er eben in ihr nichts sieht als eine Darstellung göttlicher Glorie und Hoheit im schönen Schein des Bildes, das nicht eine Verwirklichung, nicht eine Verendlichung des Göttlichen ist. Ganz anders ist es mit dem Dogma der Himmelfahrt Mariä, das für volle Wahrheit, nicht für ein Bild genommen wird und als bloßes Bild alle Bedeutung für die Gläubigen verliert. Man kann also sagen: Die anfängliche Materialisierung des Göttlichen in sinnlichen Objekten geht in die Symbolisierung des Göttlichen über und erst in der Kunst wird das Göttliche für die anschauende Phantasie so dargestellt, daß sie sich durch die Abbildung desselben gehoben weiß, ohne dieses Göttliche selbst mit dem endlichen Kunstwerke irgendwie zu vermischen. Daher auch die höchste Religion die Kunst als Darstellungsmittel ihres Inhalts bewahrt.

Anders ist es mit den symbolischen Handlungen, in denen die Gemeinschaft mit der Gottheit zum Ausdruck kommen soll. Sind es nur Handlungen, die göttliche Kräfte durch sinnliche Vermittelungen, in denen sie inkarniert sind, mitteilen sollen, so ist das wieder eine Versinnlichung des Göttlichen, die mit der Vergeistigung der Religion schwindet. Nun gibt es aber Handlungen, die zu Ehren der Gottheit geschehen, sinnliche Darstellungen göttlichen Inhalts im Kultus, wie in den griechischen Mysterien, oder Prozessionen wie bei dem Fest der Panathenäen in Athen zu Ehren der Stadtgöttin. Solche Zeremonien behalten entweder etwas von dem anthropomorphistischen Schein, als wolle man der Gottheit damit eine besondere Ehre antun, während man ihr doch die größeste Ehre nur erweisen kann dadurch, daß man ihren Willen tut, d. h. auf der höchsten Stufe für das Reich Gottes tätig ist. Oft soll auch durch solche Prozessionen und ähnliche Handlungen die Huld der Gottheit gewonnen werden, was erst recht ungeistig ist. Oder man glaubt in symbolischen Handlungen, z. B. Opfermahlzeiten, doch mehr zu haben als eine bloß symbolische Handlung, eine wirkliche Ver-

einigung mit der Gottheit, die gerade durch den sinnlichen Faktor vermittelt sein soll. Das aber führt doch wieder zu einer Herabziehung der über alles Sinnliche erhabenen Gottheit in das Sinnliche. Daher die symbolischen Handlungen, je geistiger die Religion wird, um so mehr verschwinden. Dazu kommt, daß je mehr der Kultus mit symbolischen Handlungen angefüllt wird, die an sich ohne Erklärung durch das Wort meist unverständlich sind, um so mehr die Teilnehmer des Kultus in den Glauben versetzt werden, als haben diese sinnlichen Handlungen für sich einen religiösen Wert, und je weniger sie den Sinn derselben verstehen, um so mehr muß ein solcher Kultus dazu beitragen, das Göttliche in das Sinnliche herabzuziehen. Das alles ist in der religiösen bildenden Kunst nicht der Fall, wenn die Kunst nicht im Kultus selbst Verwendung findet, wenn nicht die Bilder oder plastischen Figuren Gegenstand des Kultus, sondern nur der künstlerischen Anschauung werden, für die uns ein Bild vorgezaubert wird, das unsere Phantasie belebt. Man nimmt Anstoß daran, wenn ein Madonnenbild z. B. die Madonna auf der Mondsichel oder die Himmelfahrt der Madonna an einem protestantischen Altar verwendet wird, weil es hier mit dem Kultus in Verbindung gebracht wird, während jedermann durch ein solches Bild in einer Kunstsammlung seine religiöse Phantasie beleben läßt, weil da eben nur ein Bild uns gezeigt wird, das als Kunstwerk nicht den Anspruch macht, daß das in ihm dargestellte Objekt Realität sei.

Der reinste, weil der geistigste Ausdruck für den religiösen Inhalt bleibt das Wort. Denn das Wort hat die Eigentümlichkeit, nur das Zeichen für den geistigen Inhalt selbst zu sein, nicht aber wie ein kultisches Symbol noch etwas für sich zu sein. Das Wort ist für sich nichts, sondern nur die Form des geistigen Inhalts. Eben daher wird das vollkommenste Ausdrucksmittel für den geistigen Inhalt selbst das Wort sein und es wird deshalb auch den religiösen Inhalt am präzisesten und klarsten ausdrücken können.

Von allen spezifisch religiösen Äußerungen blieb für die geistigste Religion nur die mit Anbetung verbundene Kontemplation übrig, welche in dem gemeinsamen Kultus das Wesentliche ausmacht und in der Darstellung im Wort ihren vollkommensten Ausdruck findet, während die religiöse bildende Kunst sich von dem Kultus immer mehr ablöst.

Allein bei der Verwendung des Wortes in der Kontemplation wird es nicht bleiben; wenn man den Glaubensinhalt zum Bewußtsein und zur Darstellung im Wort bringt, so wird es hier darauf ankommen, daß diese Darstellung eine möglichst klare sei. Die unmittelbare populäre Sprache der Kontemplation mit ihrem erbaulichen Charakter behält aber etwas Vieldeutiges, weil sie oft nicht bestimmt genug ist, und den religiösen Inhalt in bildlicher Form zum Ausdruck bringt. Wenn nun das Interesse am Erkennen in einer Religion ausgebildet ist, so wird man über diese Form der Darstellung noch hinausgehen und eine präzise Form des Erkennens zu gewinnen versuchen. Hiermit ist aber noch eine neue spezifische Äußerung der Religion gegeben, die religiöse Lehre.

Von religiöser Lehre kann natürlich in den tiefer stehenden Religionen nicht die Rede sein, die noch kein zusammenhängendes Bewußtsein von der Gottheit haben. In den polytheistischen Religionen finden sich wohl Ansätze zu einer Erkenntnis der Götter, denen bestimmte Handlungsweisen zugeschrieben werden, es findet sich eine ausgedehnte, man könnte vielleicht sagen, wild wachsende Mythologie. Wohl werden den Göttern bestimmte Eigenschaften beigelegt und wenn diese Religionen in den Monotheismus übergehen, klären sich diese Vorstellungen. Aber eine ausgebildete Lehre findet sich in ihnen nicht. Bei den Religionen, welche rein praktischen Charakter haben, ist auch nicht eine Lehre im strengen Sinn anzutreffen. Die Lehre bezieht sich hier mehr auf die Art, wie die Gottheit zu verehren sei, stellt sich in gesetzlichen Anweisungen dar. Aber von einer Lehre im strengen Sinne kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil die einseitig praktisch gerichteten Religionen sich nicht darauf richten, ihren Glaubensinhalt in der Form des Wissens als Lehre darzustellen. An die Stelle der Lehre tritt hier höchstens die Offenbarung, die über Gottes Absichten mit dem Volke Kunde gibt, wie in der persischen oder in der jüdischen Religion. Daß insofern eine Erkenntnis hier vorhanden ist, als in den unmittelbaren Aussprüchen der Offenbarungsträger eine bestimmte Gottesvorstellung zum Ausdruck kommt, ist zwar nicht zu leugnen. Aber es sind mehr unmittelbare Aussprüche, die als auktoritativ gelten. Eine wirkliche methodisch präzisierte Erkenntnis bildet sich nur in den Religionen aus, in welchen das Erkennen im Vordergrunde steht. Das ist im Brahmanismus der Fall, ebenso in der philosophischen Religion der Griechen, im Muhammedanismus und im

Christentum. Hier findet sich nun aber wieder eine Verschiedenheit, insofern teils auf freie Weise eine Erkenntnis göttlicher Dinge versucht wird, teils die religiöse Gemeinschaft selbst diesen Prozeß zu leiten sucht. Diese Verschiedenheit beruht zugleich darauf, daß die Erkenntnis sich erst aus dem noch mehr populären vorstellungsmäßigen Stadium zum völlig freien Erkennen erhebt. Die in der religiösen Gemeinschaft fixierte Erkenntnis schließt sich meist an die Kontemplation des Kultus an und der in dem Kultus dargestellte Inhalt wird einer genaueren Präzisierung unterzogen. So geschah es im Buddhismus, wo die Vergottung Buddhas sich aus den Kultus entwickelte. So geschah es im Christentum teilweise in der Ausbildung der Christologie vollends in der Abendmahlslehre. Ebenso ist es auch die mit der Kontemplation kultisch verbundene religiöse Poesie, welche vielfach dazu beiträgt, daß in phantasiemäßiger Weise sei es eine historische Person, sei es eine heilige Handlung verherrlicht wird oder von Göttlichem anthropomorphe Aussagen gemacht werden, die dann die Grundlage für eine Präzisierung in der Lehre bilden. Wenn in einer Religion ein starker Erkenntnisdrang vorhanden ist, wie im Christentum, wird sich dieser in dem Versuch betätigen, den in der Kontemplation phantasiemäßig dargestellten Inhalt des Glaubens noch bestimmter zu präzisieren. Hier entstehen nun aber schon wegen der individuellen Mannigfaltigkeit der Gläubigen verschiedene Auffassungen und wenn sich noch außerdem Einflüsse anderer Religionen in dem Vorstellungskreis bemerklich machen, so wird die Gemeinschaft darauf dringen, festzustellen, welche Auffassung in ihrem Bereich als die richtige Ansicht zu gelten habe. Durch solche Präzisierungen der Gemeinschaft, welche in bestimmten Formeln geprägt werden, entstehen Dogmen und der Versuch, die Dogmen im Zusammenhang darzustellen, führt zur Dogmatik. Diese Feststellung der Dogmen setzt in der Regel eingehendere Verhandlungen seitens derer voraus, welche am meisten sich mit dem religiösen Erkennen beschäftigen. Die Entscheidung über ein Dogma wird aber in der Regel durch die Vertreter der Gemeinde vollzogen, welche von der Religionsgemeinschaft zu einer solchen Entscheidung auktorisiert sind. Insofern nun das kirchliche Gemeinschaftsinteresse bei dem Dogma eine wesentliche Rolle spielt, wird das Dogma auch immer mehr oder weniger populären Charakter tragen und eben deshalb schwerlich ganz die sinnliche Darstellungsweise der Phantasie entbehren. Es ist in der Regel eine Mischung

von phantasiemäßigem Vorstellungsmaterial, das durch den Verstand präzisiert wird.

Neben dieser kirchlichen Fixierung der Lehre geht nun aber der Erkenntnistrieb in einer freien Betätigung her und überschreitet völlig das populäre Stadium. Da ist es nun die Frage, inwieweit das freie religiöse Erkennen durch das Dogma eingeschränkt wird. In der philosophischen Religion der Griechen gab es kein Dogma, so wenig wie in der griechischen Volksreligion. Dieses Volk war so individuell, daß Dichter und Denker seine Religion machten, ohne daß irgend ein Glaubenszwang positiver Art wäre ausgeübt worden. Denn wenn auch die Staatskulte nicht angegriffen werden durften und ein Sokrates den Giftbecher trank, war doch kein fixiertes Dogma vorhanden, und in der Tat wurde die Lehre auch auf die mannigfaltigste Weise ausgebildet. Da hingegen, wo das kirchliche Dogma fest fixiert wurde, war die freie religiöse Erkenntnis eingeschränkt, da man genötigt wurde, sich an die Dogmen zu halten. Hier ergeben sich aber bedeutende Schwierigkeiten, die einer Lösung harren. Einmal kommt es vor, daß in den historischen Religionen Dogmen festgesetzt werden, welche Aussagen über historische Dinge machen, die eine unbefangene Geschichtsforschung nicht bestätigen kann. Hier ist ein doppeltes Interesse im Spiel, einmal das Interesse an der Wahrheit, denn sobald ein historisches Faktum als unwahr erwiesen wäre, würde der Glaube, der es doch mit Wahrem zu tun haben soll, an dieses historische Faktum und die in ihm gegebene Heilsgarantie erschüttert sein. Andererseits ist es eben der Glaube an die *Heilsgarantie*, die in der historischen Tatsache liegt, der diese Tatsache festhalten will. Ein ähnlicher Konflikt ergibt sich auch im begrifflichen Erkennen der religiösen Wahrheit. Wenn ein Dogma festgestellt ist, so ist es mit dem Begriffsapparat einer bestimmten Zeit fixiert. Wenn z. B. die Erbsündenlehre auf natürliche Vererbung zurückgeführt und zugleich als Schuld bezeichnet wird, die Gott uns anrechnet, so wird eine spätere Zeit, welche die Sünde mehr ethisch religiös als natürlich und juristisch faßt, die physische Vererbung und juristische Zurechnung einer Erbschuld ablehnen. Oder wenn die Lehre von Christi Werk früher so gestaltet wurde, daß ihm überflüssige Verdienste zugeschrieben wurden, die uns von Gott durch einen juristischen Akt zugerechnet werden, so ist durch eine vollkommenere Ethik die Auffassung beseitigt, daß es überverdienstliche Werke überhaupt geben und daß diese einer anderen Persönlichkeit wie eine Sache zugerechnet werden können.

Kurz mit der Vervollkommnung des Erkennens überhaupt, mit der Vertiefung der Begriffe schreitet auch das religiöse Erkennen fort und geht über ein Dogma hinaus, das den Stempel einer bestimmten Zeit trägt.

Beides, der Fortschritt des historischen und des begrifflichen Erkennens, erschüttert nicht selten ein Dogma, indem er es läutern will; es handelt sich hier um die Vertiefung des religiös ethischen Erkennens selbst, das mit dem Dogma in Konflikt kommt, wenn das Dogma als fest anerkannte Lehre der Gemeinschaft bestehen bleibt. Es ist das also ein Konflikt innerhalb der Religion selbst zwischen dem freien, religiös ethischen Erkennen und der kirchlichen Fixierung, dem kirchlichen Festhalten eines bestimmten Erkenntnisstadiums. Denn mag hier immerhin auch der Einfluß des weltlichen Erkennens sich bemerklich machen, das Interesse am Erkennen der Wahrheit des religiösen Inhalts ist und bleibt doch zugleich ein religiöses. Hieraus ergibt sich in bezug auf die religiöse Lehre das Resultat, daß die kirchliche Fixierung derselben niemals einen absoluten Charakter tragen darf, wenn nicht der religiöse Erkenntnisprozeß stillgestellt werden soll. Ja man wird wohl sagen können, daß, wie überall der Fortschritt durch einzelne gemacht wird, so auch immer einzelne es sind, welche eine neue Periode religiösen Erkennens herbeiführen, während die kirchliche Gemeinschaft, die zugleich populären Charakter trägt, nur langsam die einmal fixierten Lehren abändert. Da aber, wie wir gesehen haben, die höchste Religion des Geistes die Freiheit der Persönlichkeit in der Gottmenschheit wahrt, so wird das Ideal, dem die religiöse Lehre zuzustreben hat, die freie Erkenntnis der religiösen Wahrheit sein und die kirchliche Gemeinschaft wird ihre Lehre womöglich so bilden müssen, daß sie dieser freien Ausgestaltung möglichst wenig hinderlich ist. Das wird in der höchsten Religion sich noch besonders darin zeigen, daß man zwischen ihrem eigentlichen Wesen und ihren verschiedenen Erscheinungsweisen in den verschiedenen Konfessionen unterscheidet, und so ist es durchaus nicht zufällig, daß in der neuesten Zeit nicht mehr über einzelne Dogmen gestritten wird, sondern über das das Wesen des Christentums. Sobald man dies einsieht, wird der dogmatische Streit gemildert, indem das, was das Wesen ausmacht, von den oft individuellen Nuancen der dogmatischen Fixierung einzelner Lehren unterschieden und so eine gegenseitige Toleranz der verschiedenen Ansichten gegeneinander angebahnt wird.

Man hat auch dadurch eine Einheit zwischen dem mehr phan-

tasiemäßig bestimmten populären Dogma und dem strengen Erkennen herzustellen gesucht, daß man das Dogma für die symbolische Darstellungsweise einer allgemeinen Wahrheit erklärte, z. B. werde so in der einzelnen Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi symbolisch angeschaut, daß auch wir wie Christus geistig sterben und geistig auferstehen sollen, dieses „Stirb und Werde". Allein diese Vermittlung läßt sich deshalb schwer halten, weil das Dogma und der Dogmengläubige sich durchaus nicht damit begnügt, um bei dem angezogenen Beispiel zu bleiben, in dem Tod und der Auferstehung Christi nur ein Symbol zu sehen; nein, beides soll ihm Heilsgarantie sein und deshalb nicht bloß ein Symbol, sondern volle heilbringende Wirklichkeit. Man wird wohl zugeben müssen, daß die phantasiemäßige Darstellung des Dogmas in ein klares Erkennen überzugehen bestimmt ist, da die Erkenntnis der Wahrheit sich nicht mit bloßen Phantasieobjekten abgeben kann. Aber, wird man fragen, wo bleibt denn die Befriedigung der religiösen Phantasie, wenn aller Glaubensinhalt bloß in nüchterne, begriffliche Erkenntnis aufgehoben werden soll? Wir werden auch hier wieder an die Kunst appellieren und die religiöse Poesie und die mit ihr verbundene Musik zur Befriedigung der Phantasie zuziehen müssen, welche im Dogma sonst auf Kosten der Wahrheit befriedigt wird. Auch hier wird man ohne weiteres zugeben, daß die poetische Darstellung gar keinen Anspruch auf exakte Wahrheit macht. In ihr kann das Göttliche in phantasiemäßiger Form in Anthropomorphismen dargestellt werden; sie kann sich selbst ganz vergangener Göttergestalten zur Symbolisierung eines religiösen Inhalts bedienen, die niemand mehr für wirklich nimmt, die aber doch noch auf die Phantasie als lebhafter Ausdruck des Göttlichen einen belebenden Einfluß ausüben. In der religiösen Poesie wird immer eine gewisse mythologische Form bleiben, die dort nichts schadet, weil sie kein Mensch für ernst nimmt, sondern nur für die anmutige Hülle einer tieferen Wahrheit. Hingegen wird eben darum diese Poesie aus dem Kultus mehr und mehr schwinden, je mehr man sich klar macht, daß sie nur im Bilde darstellt, was als Wahrheit in eine bestimmte Form der Erkenntnis gebracht werden muß, die das Bild abgestreift hat, und daß der Kultus eine Verwirklichung der Gottesgemeinschaft bedeuten soll und deshalb alle Symbole in ihm für Wirklichkeit des Göttlichen, nicht für symbolische Darstellung desselben genommen werden.

Man wird also in dieser Hinsicht sagen müssen, daß die Ver-

mischung von Wahrheitsinteresse und Phantasieanschauung, die im Dogma vorhanden ist, sich auf höherer Bewußtseinsstufe dahin klärt, daß das phantasiemäßige Element, das im Dogma enthalten ist, in der redenden Kunst, der Poesie und Musik zu seinem Recht kommt, dagegen das Wahrheitsinteresse in einer regelrechten, methodisch haltbaren Erkenntnis befriedigt wird. Hingegen ist in dogmatischer Poesie ebenso wie in einem phantasiemäßig bestimmten Dogma noch eine unklare Vermischung des Wahrheits- und des ästhetischen Interesses der Phantasie, wie es der populären Darstellungsweise und Bewußtseinsstufe entspricht. Je klarer sich das religiöse Bewußtsein entwickelt, um so deutlicher werden die beiden Funktionen, die erkenntnismäßige und die phantasiemäßige Funktion auseinandertreten und die eine in dem freien religiösen Erkennen, die andere in der religiösen Kunst ihre Befriedigung finden.

Fassen wir diese Äußerungen des religiösen Lebens zusammen, so gibt es auf der einen Seite symbolische Handlungen, die aber im Kultus immer mehr verschwinden, je vergeistigter die Religion wird; es gibt sodann eine religiöse Kunst, die aber auch mit dem Kultus möglichst wenig verquickt werden soll; es gibt endlich eine Präzisierung des religiösen Inhalts in der Lehre, die aber auch am vollkommensten in freier Weise geschieht und die noch vorstellungsmäßige Form der populären Gemeinschaftserkenntnis im Dogma überschreitet.

So bleibt für den Kultus nur die Kontemplation übrig; und daß diese nicht im Erkennen aufgeht, hat darin seinen Grund, weil sie das religiöse Prinzip auf die konkreten, individuellen Verhältnisse überall anwendet und der individuellen Auffassung Raum verstattet. Die Bedeutung der dogmatischen Präzisierung kann nur die sein, für die Kontemplation, welche sich in freier, individueller, konkreter Weise ergeht und mit dem konkreten Leben, seinen individuellen Interessen und Modifikationen Fühlung behält, gewisse leitende Gesichtspunkte aufzustellen, um sie davor zu bewahren, sich von dem, was in einer religiösen Gemeinschaft gilt, zu weit zu entfernen, um zu verhüten, daß die Kontemplation in ungesunder Phantastik, in einem unklaren und vieldeutigen Reden sich ergehe, damit sie bei aller freien Bewegung der logischen Zucht nicht entbehre und dem Geiste der eigenen Religion entspreche. Aber wo es richtig zugeht, muß diese dogmatische Fixierung selbst der freien Erkenntnis zugänglich sein und sich ihrem Einflusse offen halten, um sich immer mehr von der bloß vorstellungsmäßigen Form durch die Erkenntnis zu befreien,

Die fromme Gemeinschaft muß deshalb freie Diskussion zulassen. Denn wenn überhaupt religiöse Erkenntnis möglich sein soll, so kann sie nur als freie möglich sein. Von einem gesetzlichen Zwang sollte in diesem Gebiet in der Religion des Geistes nicht mehr die Rede sein, die eben das Gesetz des Buchstabens hinter sich hat.

Siebenter Vortrag.

Fortsetzung.

(Religiös bestimmte Ethik. Kirchliche Organisation.)

Wir haben die spezifischen Äußerungen des religiösen Lebens noch nicht völlig erschöpft. Die Religion soll sich auch im sittlichen Handeln betätigen, ganz besonders in den Religionen, welche ethisch bestimmt sind. Anfangs ist das gesamte sittliche Leben, ja das gesamte Leben in concreto von der Religion umspannt. Alle Erfindungen, alle Taten werden ebenso auf die Eingebung der Gottheit zurückgeführt, wie die Erlebnisse als Schickungen der Gottheit angesehen werden. Die ersten Regungen der Sittlichkeit, wie sie in der gegenseitigen Anerkennung der Stammesgenossen und der Familienglieder gegeben sind, besonders das Gefühl der Pietät hängt mit der Religion zusammen, wie der Totemismus und Ahnenkult beweist. Auch das Gefühl der Dankbarkeit ist mit der Frömmigkeit ebenso anfänglich verbunden, wie das Gefühl der Furcht. Anfangs ist der Mensch noch weniger imstande, durch eigene Tätigkeit die Natur zu beherrschen und weiß sich von den Naturobjekten in seinen sinnlichen Bedürfnissen und seiner Eudämonie abhängig, die sich auf die Erhaltung des Lebens, der Gesundheit und ähnliches bezieht. So versucht er denn auf mannigfache Weise auf die Gottheit einen Einfluß auszuüben, um sie zu bewegen, daß sie die Natur in seinem Sinne bestimmt. Hier ergeben sich die besonderen Kultakte in Opfern, Gebeten, Zaubereien, sakramentalen Handlungen, Gelübden, Reinigungen, Mantik aller Art und Ekstase neben den moralischen Handlungen. Wenn das religiöse Bewußtsein geordneter ist, wenn die Gemeinschaft sich zusammengeschlossen

hat, so wird auch das sittliche Leben im engen Zusammenhang mit dieser Gemeinschaft stehen; es bildet sich eine Sitte aus, ein sittliches Durchschnittsbewußtsein, das in kurzen Gnomen zusammengefaßt wird, wie sie in den Anfängen der griechischen Ethik hervortreten und wie sie zu Moralkodizes vereinigt werden. Man findet solche fast bei allen Kulturvölkern des Altertums und sie werden durch die Götter des Volks oder durch den Volksgott sanktioniert. Die sittlichen Gebote zu erfüllen ist religiöse Pflicht. Diese Gebote umfassen die Grundverhältnisse des Menschen, die Familie, das Verhältnis der Ehegatten, der Eltern zu den Kindern, die sozialen Grundverhältnisse, das Eigentum, Verhältnis von Arm und Reich, von Hilflosen und Kräftigen, das Verhältnis derer, die in auktoritativer Stellung sind, der Alten, der Lehrer, der Staatsbeamten zu den Jungen, den Schülern, den Untertanen. Diese Gebote sind religiös sanktioniert und gelten als Gebote der Gottheit. Ebenso stehen die verschiedenen Berufe unter dem Schutze der Gottheit, und selbstverständlich der Staat und seine Rechtsordnung. Andererseits sind diese Gebote im einzelnen bei den verschiedenen Völkern verschieden und diese Verschiedenheit entspricht auch durchweg auf dieser Stufe der Verschiedenheit der Religion. Ist die Religion z. B. dualistisch, so wird auch die Ethik als ein Kampf gegen das böse Prinzip aufgefaßt, und da dieses zugleich in der Natur tätig ist, so gilt das Ausrotten schädlicher Tiere, das Pflanzen von Fruchtbäumen ebenso als religiössittliche Pflicht wie die ethischen Pflichten im engeren Sinne. Die chinesische Ethik entspricht vollkommen dem religiösen Prinzip, daß in dem Himmel die Ordnung gegeben ist, die sich unter den Menschen in der Über- und Unterordnung darstellt. Daher hier die Pietät die größeste Rolle spielt und die Anerkennung der Stellung, die jeder in dieser allgemeinen äußeren Ordnung einnimmt. Das Respektieren der Rangordnung, das damit zusammenhängende Zeremoniell ist eine der wesentlichsten Pflichten. Die muhammedanische Ethik entspricht dem Geiste Allahs, der der allmächtige Herrscher ist, und hat im Koran eine theokratische Ordnung, welche das juristische, soziale, ethische Leben im einzelnen bestimmt und ebenso den Kampf gegen die Ungläubigen als ethische Pflicht befiehlt, die Ausbreitung der Herrschaft Allahs wie das Gebot des Almosens und die gesamte soziale Ordnung. Wenn diese vorgeschriebene ethische Ordnung, die im einzelnen als göttliches Gebot gilt, als unabänderlich angesehen wird, so kann diese religiös sanktionierte Ethik, die einem gewissen Entwicklungsstadium ent-

spricht und da förderlich wirkt, zu einem Hemmschuh und Grund des Verfalls werden, wenn die ethische Entwicklung weiter fortschreitet.

Ferner ist die Ethik hier immer noch mit besonderen religiösen Handlungen verknüpft, die für ebenso wertvoll gelten, wie die sittlichen. Es gibt in all diesen Religionen eine Zeremonialgesetzgebung, die ebenso wichtig ist, als die ethische Ordnung, weil die Gottheit noch gar nicht rein ethisch gefaßt ist; sie ist entweder noch naturartig gedacht, wie in Ägypten, wo deshalb neben den schönsten ethischen Vorschriften noch allerhand Zauberformeln dem Menschen zur Erlangung des Heils helfen müssen, die ihm ins Grab mitgegeben werden und ihn vor Gefahren beschützen. Oder die Gottheit ist noch willkürlicher Machtwille; dann bedarf es noch neben der Erfüllung ethischer Vorschriften besonderer Gunstbewerbungen, um ihn zu befriedigen, z. B. den heiligen Krieg. Oder die Gottheit wird als erhaben über die Natur, als heilig und abgesondert von allem Unheiligen und Unreinen angesehen; dann wird eine Religion eine Fülle von Reinheitsgesetzen haben, wie die persische, die muhammedanische, die jüdische Religion.

Eine andere Entwicklung ist die, daß die Gottheit nur als das absolute Sein aufgefaßt wird, in dem alles natürliche Leben und Begehren untergeht. Hier wird die Ethik einen asketischen Charakter tragen, wie im Brahmanismus. Da aber nicht alle Menschen Askese treiben können, so wird hier eine doppelte Ethik sich finden, eine Ethik für die fortgeschrittenen Asketen und eine Ethik für die Masse, wie sie in dem Gesetzbuch des Manu in Indien gegeben ist, wo dann wieder das noch nicht positiv überwundene Naturprinzip in der Kastenordnung zutage tritt, die durch Geburt bestimmt ist, und mit der die größte Tyrannei der herrschenden gegen die beherrschten Kasten verbunden ist. Ähnlich ist im Buddhismus eine doppelte Ethik, obgleich Buddha sagte, mein Gesetz ist ein Gesetz für alle, doch wieder aufgekommen, da die höchste Beschaulichkeit der Mönche sich nicht für das ganze Volk durchführen ließ, und so eine Ethik für Mönche und eine Ethik für das Volk ausgebildet wurde. Auch im Christentum hat da, wo die Gottheit wieder überwiegend supernatural und allem Natürlichen fernstehend aufgefaßt wurde, eine Ethik unter diesem religiösen Einfluß Platz gegriffen, welche das Aufgeben alles Natürlichen forderte, um ganz mit dem Göttlichen eins zu werden, während daneben die weltliche Ethik als eine niedere Stufe bestehen blieb. Man kann nicht leugnen, daß

in dem Gottesbegriff, welcher die Gottheit nur als erhaben über die Welt ansieht, sei sie nun ein unterschiedsloses Brahm, in dem alles Endliche versinkt, oder sei sie ein absoluter Allmachtswille, gegen den das Endliche nichts ist, die Quelle des Fanatismus liegt. Denn das Charakteristische des Fanatismus ist es eben, alles Natürliche, Endliche, alle Selbsttätigkeit, die doch die Bedingung des Sittlichen ist, in der Gottheit, um des Göttlichen willen zu vernichten. Auch hier ist die Gottheit selbst noch nicht ethisch vorgestellt oder das ethische Moment tritt gegen das Metaphysische, Unendliche, das alles Endliche verzehrt, oder gegen den Allmachtswillen zurück, der das Geschöpf nur wie einen Scherben in der Hand des Töpfers betrachtet.

Hiernach ist der Einfluß der Religion auf die Ethik auf den genannten Stufen noch nicht so beschaffen, daß das Sittliche als die einzige Frucht erscheint, in der sich das religiöse Bewußtsein betätigt. Daß die religiös bestimmte Ethik entweder noch mit besonderen zeremoniösen Vorschriften zugleich belastet ist, oder daß sie einen naturfeindlichen, asketischen Zug annimmt, das beruht darauf, daß die Religion sich noch nicht zu der reinen Geistigkeit Gottes erhoben hat, die ethisch bestimmt ist.

Auf den bisherigen Stufen war die Ethik noch mit zeremoniellem Wesen vermischt oder sie drohte gar in der Beziehung zu Gott unterzugehen. Wenn dagegen die Religion zu der reinen Geistigkeit Gottes sich erhebt, was nur in Verbindung damit geschieht, daß die Person sich in ihrer sittlichen Selbständigkeit erfaßt und ihre unmündige Abhängigkeit von der Gemeinschaft aufgibt, so wird die Religiosität eine ungetrübte Quelle der Ethik. In der Religion, welche Gott als reinen Geist auffaßt, macht dieser im endlichen Geist so Wohnung, daß er ihn nur ethisch beseelt. Eine solche Religion kann weder besondere zeremonielle Pflichten kennen noch dahin führen, daß die Sittlichkeit von der Religion verschlungen wird. Diese Geistigkeit einer ethischen Religion hat, wenn auch noch in einseitig intellektualistischer Form, in Griechenland begonnen, insofern sich die Philosophen von der substantiellen Volksethik, die unter der Sanktion der Gottheit stand, abwandten und das Ethische in dem vernunftgemäßen Leben fanden, das der göttlichen Vernunft entspricht. Hier wurde der einzelne mit seiner Vernunft sich über den Inhalt des Sittlichen klar und es bildete sich eine selbständige wissenschaftliche Ethik aus, welche die Schöngutheit die *καλλοκάγαθία* zum Inhalt hatte, da die Vernunft als das harmonisch

gestaltende Prinzip von den Griechen aufgefaßt wurde. Hier war es nicht mehr die Gemeinschaft, von der der einzelne abhing; hier wurde eine selbständige Vernunfterkenntnis gewonnen und der Weise war in diesem Sinne autarkisch; das Institut, durch welches die Erziehung zu dieser καλλοκἀγαθία zustande kommen sollte, war für Plato und Aristoteles der Staat, der freilich namentlich bei Plato, auch abgesehen von der Sklaverei, die Freiheit der Bürger noch bedeutend einschränkte, während die Stoa die Freiheit des einzelnen im Weltstaat weit vollkommener wahrte. Diese Ethik trug aber noch einen aristokratischen und intellektualistischen Charakter. Erst in dem Christentum wird die Ethik so ausgestaltet, daß die Vernunft und der Wille gleichmäßig von dem göttlichen Geist ergriffen sind, da hier Gott als der vollendet ethische, als weise Liebe aufgefaßt ist und der von Gottes-Geist ergriffene Mensch eben von diesem Geiste der weisen Liebe erfüllt ist. Der unendliche Wert der einzelnen Menschenseele und die universale Idee des Gottesreiches gehören hier untrennbar zusammen. Dieses Reich Gottes ist die Gemeinschaft frei sich betätigender Menschen, welche von dem göttlichen Geiste getrieben, ihre Grundgesinnung in den Formen erweisen, welche den natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens entsprechen. Hier übt die Religion keinen solchen Einfluß mehr auf das Handeln aus, daß die Gottheit einen Gottesdienst im besonderen Sinne fordert, durch den man die Gunst der Gottheit erwirbt. Zwar hat das Christentum nicht immer diese ethische Höhe innegehalten. Es hat im Anfang das nahe Ende der Welt erwartet und deshalb an der ethischen Ausgestaltung des irdischen Lebens kein besonderes Interesse gezeigt. Dagegen hatte es seine Stärke eben darin, daß die Christen sich selbst als von dem ethischen Gottesgeist beseelte Persönlichkeiten darstellten, die gegeneinander Liebe übten und die alternde Welt durch ihren sittlichen Idealismus verjüngten. Aber sobald die Kirche als Institut sich organisierte, zog auch mit ihrer pädagogischen Wirksamkeit ein neues Gesetz ein und die Religion der Freiheit wurde wieder eine statutarische Religion. Die Aufgabe, die Welt mit christlichethischem Geiste zu verklären, wurde mit der Aufgabe identifiziert, die Welt durch die Kirche zu beherrschen und mittels dieser Herrschaft umzugestalten, und die Kirche richtete wieder einen ausgebreiteten Zeremoniendienst ein. Allein das alles hindert nicht, daß doch das Ideal der christlichen Religion darin besteht, daß die Christen durch ihre Gottesgemeinschaft freie Menschen werden, die von dem ethi-

schen Gottesgeist beseelt, aus der christlichen Gesinnung heraus sich sittlich betätigen. Und zwar hat sich immer mehr herausgestellt, daß die Art, wie sich im einzelnen die sittliche Aufgabe gestaltet, nicht mehr einer äußerlich gesetzlichen Vorschrift unterliegt. Vielmehr gehört es zu der selbständigen sittlichen Persönlichkeit, daß sie selbst weiß, ja wissen soll, was ihre Pflicht ist, daß sie keinen anderen zu ihrem Gewissen machen kann. Darum hat sich auch im Christentum eine selbständige Ethik ausgebildet, welche die Erkenntnis der sittlichen Aufgabe und die besten Mittel sie durchzuführen zu untersuchen hat. Hier kann nicht mehr die Gemeinschaft mit ihrem auktorativen Gesetz in Frage kommen, wie auf den früheren Stufen. Hier ist die Art, wie die Persönlichkeit sich betätigt, durch die Einsicht derselben bestimmt und die Religion macht keine andere Vorschrift mehr, als daß die Persönlichkeit ihre Grundgesinnung überall beweisen solle. Auf welche Art das aber unter den Verhältnissen einer gegebenen Zeit und gemäß den Gesetzen eines besonderen Gebietes der Betätigung am besten geschieht, das zu erkennen, ist die Aufgabe der sittlich bestimmten Vernunft, welche die Gesetze der Gebiete, in denen sich die Persönlichkeit auswirkt, und ebenso die psychologischen und psychophysischen Gesetze zu erforschen hat, um der Erkenntnis derselben gemäß das sittliche Handeln im einzelnen zu bestimmen.

Der spezifische Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit beschränkt sich also in der höchsten Religion darauf, daß die religiös ethische Grundgesinnung sich in dem sittlichen Leben betätigen soll, ohne daß die Religion im einzelnen sittliche Vorschriften gibt. Diese vielmehr zu erkennen, ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik. Für diejenigen aber, welche keine solche wissenschaftliche Einsicht gewinnen können, bleibt immer als Regel die Durchschnittssittlichkeit der Zeit bestehen, in der die christliche Gesinnung sich darstellt. Nur wird diese Durchschnittssittlichkeit keinen absolut unveränderlichen Charakter haben. Vielmehr ist es hier ähnlich wie mit dem religiösen Erkennen, das frei fortgebildet wird, während der populäre Niederschlag dieser Erkenntnis nebenhergeht, aber beständig einer Umbildung oder Umdeutung zugleich unterliegt. Auch die Durchschnittssittlichkeit behauptet sich, erfährt ebenfalls aber unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Ethik allmähliche Umbildungen. Nur darauf kommt es für die Religion an, daß die christliche Gesinnung der weisen Liebe, die von Gottes ethischem Geiste belebt ist, sich überall betätige. Gerade von hier aus ergibt sich aber,

daß es für die höchste Religion einen besonderen Gottesdienst nicht gibt, der sich in Zeremonien, Opfern, Sakramenten, Mantik, Offenbarungen äußerer Art, oder in Gebeten zeigte, die etwas anderes wären, als nur der lebhafte Ausdruck des Wunsches für das Gedeihen des Reiches Gottes und die Güte der eigenen gotterfüllten Seele, weil mit alledem einem ethischen Gott, einem reinen absoluten Geist gar nichts gedient wäre, der eben reine Spiegel seines eigenen Wesens will.

Fassen wir das alles zusammen, so wird sich auf der höchsten Stufe die Äußerung des religiösen Lebens auf die mit Anbetung verbundene Kontemplation, auf die religiöse Kunst, auf das religiöse Wissen und auf die freie Betätigung der religiössittlichen Grundgesinnung beziehen, die überall das Reich Gottes fördern will.

Es bleibt noch eine spezifische Äußerung des religiösen Lebens übrig, das ist die religiöse Gemeinschaft. Daß auch sie eine ganz verschiedene Bedeutung hat auf den verschiedenen Stufen, das versteht sich von selbst. Es kommt einmal der Inhalt, sodann die Form der religiösen Gemeinschaft in Betracht. Ihr Inhalt hängt ganz von dem Inhalt des religiösen Bewußtseins ab. Die Gemeinschaft wird einmal die gemeinsame Darstellung des religiösen Bewußtseins umfassen, im Kultus im weitesten Sinne. Aber solange die Religion das gesamte Leben beherrscht, wird sie auch das gesamte sittliche Leben beherrschen wollen. So wird die Gemeinschaft Kultusgemeinschaft und Beherrscherin des gesamten Lebens sein. Nun haben wir aber gesehen, wie auf den niederen Religionsstufen Opfer, Reinigungen, sakramentale Handlungen, Verehrung sakramentaler Objekte, in denen die Gottheit inkarniert ist, und Verwendung solcher Objekte als Mittel für eudämonische Zwecke, mantische Künste und Offenbarungen, Gebete, die zugleich als Zaubermacht wirken sollen, die größeste Rolle spielen. Die religiöse Gemeinschaft wird also auch von all diesen Dingen erfüllt sein und sie durch Opferpriester, Zauberer, Sühnepriester, Verwalter von Sakramenten, Manten und Propheten aller Art, Vorbeter ausüben, die als Sachverständige gelten. Wir haben aber auch gesehen, daß die Religion auf der höheren Entwicklungsstufe all diesen Inhalt fallen lassen muß, weil er eines Gottes nicht mehr würdig ist, der ethischer reiner Geist ist, und weil nicht mehr besondere religiöse Veranstaltungen im Interesse der Eudämonie da getroffen werden können, wo die Eudämonie von dem ethischen Verhalten abhängt, alles Handeln also ethischen Charakter trägt und demgemäß auch

die Verehrung der ethisch bestimmten Gottheit auf die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit hinausläuft und alle sinnlichen Verkörperungen des Göttlichen aufhören. Da kann der Inhalt der religiösen Darstellung, dem geklärten religiösen Bewußtsein entsprechend, nur noch die mit Anbetung verbundene Kontemplation sein. Und zwar wird diese um so mehr in den Vordergrund treten, je mehr sich die geistige Intelligenz entwickelt hat; erst da, wo wirklich ein zusammenhängendes religiöses Bewußtsein und die Fähigkeit, dasselbe auch im Zusammenhang darzustellen, sich ausgebildet hat, kann die fromme Betrachtung, die mit Anbetung verbunden ist, im Kultus den Mittelpunkt, ja den einzigen Inhalt ausmachen. Dagegen wird sich das Erkennen im strengen Sinne in der präziseren Form der Lehre frei gestalten, und die Zusammenfassung des religiösen Erkenntnisgehaltes im kirchlich, d. h. durch die Gemeinschaft fixierten Dogma wird, weil sie von der Erkenntnis selbst abhängig ist, weder auf Unfehlbarkeit Anspruch machen, noch sich auf bestimmte Formeln versteifen, sondern selbst auf die fortschreitende Erkenntnis Rücksicht nehmen müssen. Man wird statt einem präzisierten Dogma vielmehr auf das Festhalten des religiösen Prinzips und die Definition desselben sich richten. Ebenso aber wird die die Phantasie befriedigende Darstellung des religiösen Inhalts der bildenden und redenden Kunst vorbehalten bleiben und aus der Verbindung mit dem Kultus sich immer mehr loslösen, ein Prozeß, der schon innerhalb des Christentums besonders im reformierten Protestantismus begonnen hat und sich in fortschreitendem Maße vollzieht, wenn man erwägt, wie religiöser Stoff in weltliche Dichtungen übergegangen und wie das religiöse Leben auch Gegenstand weltlicher Kunst geworden ist, andererseits die spezifisch kirchliche Kunst, die kirchlichen Zwecken dienen soll, im Rückschritt begriffen zu sein scheint.

Wir haben ferner gesehen, wie die religiöse Gemeinschaft gleich von ihren Anfängen an, soweit sie überhaupt bei dem noch zerstreuten Bewußtsein Einfluß ausübt, das Leben der Menschen auch nach der ethischen, rechtlichen, sozialen Seite umfaßt, und wie, sobald die Gemeinschaft organisiert worden ist und das Leben nach den genannten Seiten durch eine geordnete Sitte, durch Rechts- und soziale Ordnung geregelt ist, die Religion diesen Institutionen die Sanktion erteilt. Diese gesamte Ordnung wird nun aber im Staatsleben zusammengefaßt. Also wird die religiöse Gemeinschaft mit der staatlichen Gemeinschaft sich verbinden und es wird nun

entweder die Religion selbst zur Staatssache und in der Staatsordnung eine göttliche Stiftung erkannt oder der Staat wird auch der Priesterschaft theokratisch unterworfen. In beiden Fällen wird das gesamte Leben, wie es durch Sitte, Recht, feste Ordnungen des Familienlebens, des Erwerbs, der Berufe und Stände, durch soziale Einrichtungen und traditionelle Moral bestimmt ist, dem Gesetz der Gottheit unterworfen, das entweder in der Staatsgemeinschaft, die die ganze Lebensordnung zusammenfaßt, oder in dem Gesetz und der Sitte der den Staat beherrschenden Priesterkirche sich offenbart. Die Staatsordnung ist göttliche Institution und hat die gesamte Volkserziehung in der Hand in China, wo keine Priester sondern staatliche Beamte das religiöse Leben zu pflegen und das Volk moralisch und religiös zu unterrichten haben. Umgekehrt war es in Ägypten in der thebanischen Zeit und unter der äthiopischen Dynastie, wo die Könige den Priestern unterstellt waren. Ähnlich steht es in Indien mit der Herrschaft der Brahminen, die sich auf das Gesetzbuch des Manu und den heiligen Veda stützen. Auch das spätere Judentum stellt eine völlige Theokratie dar; der Jude ist verpflichtet, dem priesterlichen, von Schriftgelehrten ausgelegten Gesetz Folge zu leisten. Überall tritt hier die Tatsache hervor, daß, sei es in theokratischer Form oder in der Form, daß der Staat als der Vertreter der Gottheit gilt, die religiöse Gemeinschaft als Priesterstaat oder als göttlich bestimmte Staatsgemeinschaft das ganze Leben umspannt, und der einzelne noch völlig dem Ganzen untergeordnet ist, das ihm unter göttlicher Sanktion sein Gesetz auferlegt. Dagegen in den Religionen, welche ihrer Eigenart nach dazu führen mußten, daß die Persönlichkeit mehr in ihrer Selbständigkeit hervortrat, nahm auch die religiöse Gemeinschaft eine andere Stellung ein. Das zeigt sich z. B. in Griechenland. Wenn hier auch die alte Sitte, die soziale und staatliche Ordnung unter göttlichem Schutze stand, wenn auch eine Zeitlang die delphische Priesterschaft einen großen Einfluß ausübte, so war doch das letztere schon mehr in der freien Anerkennung des Orakels begründet. Es erhob sich aber auch die griechische Religion zu einer Logosreligion, welche die Immanenz der Vernunft im einzelnen anerkannte und dem Menschen selbst ein Urteil in den sittlichen Dingen zutraute. So trat hier die Abhängigkeit des einzelnen von der religiösen Gemeinschaft immer mehr zurück und es bildete sich eine selbständige Ethik aus. Niemand war gezwungen, sich an den Staatskulten zu beteiligen; er sollte sie nur nicht angreifen. Von Festen und

Mysterien, Orakeln und einzelnen Priesterschaften, die zu Tempeln gehörten, abgesehen gab es keine Organisation der religiösen Gemeinde in Griechenland. Von einem gesetzlichen Religionszwang konnte hier keine Rede sein, wo die Religion selbst die freie Entwicklung zur Humanität zum Inhalt hatte.

Im Christentum wird man die prinzipielle Stellung, die es einnahm, von dem mannigfaltigen historischen Erscheinungen der religiösen Gemeinschaft unterscheiden müssen. Da im Christentum grundsätzlich die Religion nicht mehr im einzelnen die sozialen, technischen, rechtlichen, staatlichen Angelegenheiten beherrschen sollte, so konnte es auch nicht Aufgabe der religiösen Gemeinde sein, sich hiermit zu befassen. Die Kirche konnte es hier nur mit dem religiösen Leben selbst zu tun haben, aber nicht mit allen weltlichen Angelegenheiten. Da das Christentum ferner den Wert der einzelnen Menschenseele hervorhob, so konnte in ihm der einzelne nicht von dem Banne des Ganzen beherrscht sein; vielmehr konnte die Gemeinschaft nur eine freie Gemeinschaft der Personen sein und diese mußten sich als freie Persönlichkeiten auch sittliche Selbständigkeit vorbehalten. Hier konnte nicht mehr die Auktorität das Gewissen des einzelnen beherrschen. Die Art der Anwendung der christlichen Grundgesinnung im weltlichen und natürlichen Leben mußte der Freiheit des einzelnen überlassen bleiben. Hieraus ergab sich von selbst, daß die religiöse Gemeinschaft nicht mehr die Aufgabe haben konnte, Staatsgesetz, soziale Ordnung, Sitte, Moral, im einzelnen zu bestimmen; für sie konnte nur noch die Aufgabe übrig bleiben, die religiössittliche Gesinnung zu pflegen. Freilich hat nun das Christentum als historische Religion auf diese Aufgabe der kirchlichen Institution nicht immer sich beschränkt. In seiner Anfangsperiode war es zu sehr von der Erwartung des nahen Weltendes erfüllt, und stand auch zu sehr im Gegensatz zu den herrschenden moralischen Vorstellungen, als daß es sich besonders um die Selbständigkeit der weltlichen sittlichen Gebiete gekümmert hätte; ihm genügte der persönliche Charakter der christlichen Gemeinschaft als einer Kultus- und Liebesgemeinschaft, die sich im ganzen von der Welt ziemlich ferne hielt. Als aber die Massen in die Kirche eintraten, wurde diese wieder zu einem pädagogischen Institut und glaubte sich berufen, das Reich Gottes verwirklichen zu müssen. So trat wieder ein scharfer Gegensatz von Klerus und Laien hervor und der die Laien leitende Klerus suchte wieder das ganze Leben zu beherrschen. Theokratie und byzantinisches Staatskirchen-

tum kamen wieder auf und die Tendenz durch gesetzliche Bestimmungen religiöser Art das sittliche, intellektuelle, soziale Leben zu bevormunden; und je mehr sich diese Tendenz geltend machte, um so mehr trat auch wieder der zeremonielle Charakter des Kultus hervor, was durchaus begreiflich ist, weil da, wo die Persönlichkeit nicht in Gott frei, sondern dem Gesetz äußerlich unterworfen ist, auch immer wieder diese Unfreiheit und Ungewißheit des Heils dazu führt, daß man durch besondere Mittel die Gunst der Gottheit zu erwerben sucht. Indes hat sich doch dem byzantinischen wie dem theokratischen Gemeinschaftsideal gegenüber in der neueren Zeit immer mehr das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat geltend gemacht, die Anerkennung, daß die religiöse Organisation nicht das Recht hat, das sittliche Leben und seine Gemeinschaften zu beherrschen.

Diejenige Religion, in welcher die Gottheit so in der Seele wirksam ist, daß die volle individuelle Selbständigkeit durch sie gekräftigt wird, kann nicht dazu kommen, das moralische, soziale, staatliche, wissenschaftliche, künstlerische Leben durch eine religiöse Gesetzgebung einzuschnüren, da sie vielmehr die Vernunft in all diesen Gebieten zu freier Entfaltung und Blüte kommen lassen will. Für eine solche Religion kann es wohl ein Reich Gottes geben, in dem jeder sich frei nach seiner Art als Glied des Ganzen betätigt, aber keine solche religiöse Institution, welche das gesamte Leben bevormundet. Hier kann die religiöse Gemeinschaft nur noch die Aufgabe haben, die religiöse Reichsgottesgesinnung, die gottmenschliche Art der Frömmigkeit auf freie Weise zu pflegen. Eine Kirche mit so beschränkter Aufgabe wird aber selbstverständlich vom Staate getrennt sein und weder theokratischen noch byzantinischen Charakter haben.

Was aber die Form der religiösen Gemeinschaft angeht, so wird sie anfänglich sich an die Stammes- oder Familiengemeinschaft anschließen, dann nationalen Charakter tragen und entweder als staatliches Institut oder als Priesterkirche organisiert sein, endlich wird die universale Religion eine Organisation universaler Art versuchen, wenn die Gemeinschaft den einzelnen von sich abhängig macht, wie es die christliche Kirche eine Zeitlang versucht hat. Allein je vollkommener die Religion vergeistigt, je mehr ihr Charakter persönlich wird, um so weniger kann sie auf den Unterschied von Klerus und Laien Gewicht legen, der für die Stufe der Unmündigkeit die richtige Kirchenverfassung darstellt. Die Gemeinschaft wird hier vielmehr, da die Personen wieder individuell

gruppiert sind, in individuellen Gruppen sich ausleben, die einander gegenseitig als Vertreter desselben religiösen universalen Prinzips anerkennen, die einander gegenseitig ergänzen. Überhaupt wird in der höchsten Religion die Organisation lediglich Mittel sein, um die fromme Gesinnung zu pflegen, und so einzurichten sein, wie es diesem Zwecke am dienlichsten ist. Fassen wir das Gesagte zusammen, so wird auf der höchsten Stufe der Religion die religiöse Gemeinschaft keine andere Aufgabe mehr haben als die, in kultischer mit Anbetung verbundener Betrachtung den Glaubensinhalt darzustellen und in freier Weise, die der Freiheit der frommen Persönlichkeit gerecht wird, die religiös-ethische Gesinnung zu pflegen, wobei die Organisation in der Weise bestimmt sein muß, daß dieser Zweck am besten erfüllt wird.

Der Gang der Entwicklung der religiösen Gemeinschaft hängt von der Entfaltung des religiösen Bewußtseins ab. Solange die Persönlichkeit als geistige noch nicht sich herausgebildet hat und das religiöse Leben noch nicht als persönliches gefaßt ist, ist der einzelne noch der Gemeinschaft untertan, die ihr Gesetz religiös sanktioniert, und die religiöse Gemeinschaft umfaßt das ganze von ihr festgestellte Lebensgesetz. Sie ist von dem Staatsleben noch nicht gesondert und beherrscht auch das gesamte rechtliche und soziale Leben neben dem Kultus im engeren Sinne. Daß dieser Kultus auf den niederen Stufen eine Fülle von sinnlichen Bestimmtheiten hat, haben wir gesehen. Erst wenn die Religion als Sache der Persönlichkeit gefaßt ist und die ihrer selbst mächtige Person sich im Gebiet des sittlichen Lebens zu einer Autonomie erhoben hat, kann die religiöse Gemeinschaft nicht mehr im sittlichen und sozialen Leben als gesetzgebend auftreten, weil das Subjekt sich vermöge seiner Vernunft seine sittlichen Begriffe selbst bildet und für seine Einsicht ebenso wie für seine Handlungen selbst verantwortlich ist; ebenso aber kann die Religion auch nicht mehr den staatlichen Zwang für das religiöse persönliche Leben brauchen, da sie vielmehr vom Staate den Schutz der Gewissensfreiheit fordern muß. Auf dieser Stufe kann die Kirche nur noch die Bedeutung haben, das religiöse Leben, d. h. da die religiöse Persönlichkeit in den Vordergrund tritt, die religiös-sittliche Gesinnung zu pflegen. Die Mittel, durch die sie das vermag, sind bei der geistigen Religion auch nur geistiger Art und der gemeinsame Kultus, der hauptsächlich zur Stärkung des religiösen Lebens dient, konzentriert sich auf die gegenseitige Darstellung des religiösen Bewußtseins in der gemeinsamen mit

Anbetung verbundenen Betrachtung, wozu man noch eine gegenseitige Ermahnung zur Pflege der Reichsgottesgesinnung hinzufügen kann, die aber auch möglichst die Freiheit der Persönlichkeit achten muß und nicht den einzelnen der Gemeinschaft gegenüber unmündig machen darf.

Freilich wird in praxi dieses Ideal schwer durchführbar sein. Denn einmal ist die Kirche populär und kann die sinnlichen Darstellungsmittel nicht entbehren, verfällt durch ihren pädagogischen Charakter aber auch wieder der Notwendigkeit einer religiösen Gesetzgebung. Diese Gesetzgebung wird sich nicht bloß auf die Kirchenverfassung erstrecken; sie wird auch, um die gemeinsame Erbauung zu regeln, wieder den Glaubensinhalt mehr oder weniger fest in Dogmen fixieren, den Kultus und die kirchliche Sitte ordnen. Je höher aber die Frömmigkeit als persönliche entwickelt ist, um so mehr muß sie eine freie sein und die Pflege der religiösen Gesinnung sollte deshalb auch einen freien Charakter tragen. Das würde am vollkommensten zum Ausdruck kommen, wenn die Mitglieder dieser Gemeinschaft grundsätzlich gleich wären, wie es im allgemeinen Priestertum der Fall ist. Aber gerade diese Gleichheit wird um der pädagogischen Tendenz willen in einer größeren Gemeinschaft schwer auszuführen sein, wie es die Erfahrung beweist.

Ferner aber wird die religiöse Gesetzgebung eine Einschränkung der Freiheit bedeuten, die die freie Diskussion über den Glaubensinhalt, die freie religiöse Erkenntnis aufhebt oder doch bedeutend beschränkt, die aber ebenso die äußere Ordnung als statutarische so sehr in den Vordergrund stellt, daß dadurch die Pflege der Gesinnung, die doch frei sein muß, nur mangelhaft erreicht würde. Diese Schwierigkeit ist um so größer, je mehr gerade dem Ideal der Religion die freie Betätigung der Individualität entspricht. Die absolute Religion kann nicht eine einheitliche organisierte Kirche, sondern nur ein universales Reich Gottes haben. Das ist darin begründet, daß die absolute Religion der Individualität gerecht werden muß und daß es verschiedene individuelle Gemeinschaftsgruppen gibt, die sich in ihrer Organisation, in der Ausgestaltung ihrer religiösen Gesetzgebung und ihres Kultus unterscheiden. Die Idee der Einen Kirche als einer organisierten Gemeinschaft, ist für die Praxis in der Entwicklung des Christentums illusorisch geworden, ja sie kann nicht einmal als Ideal aufrecht erhalten werden. So kann der einzelne sich nur einer dieser organisierten Kirchen anschließen, wenn sie mit seiner individuellen Auffassung zusammenstimmt. Es

bleibt aber auch die Möglichkeit offen, daß jemand sich mit keiner der bestehenden Kirchen eins weiß, weil seine christliche Individualität keiner adäquat ist. Daher muß in dieser Hinsicht dem einzelnen völlige Freiheit gelassen werden und so sehr es richtig ist, daß jeder die Idee des Reiches Gottes, das sich in der Betätigung der gottmenschlichen Gesinnung in allen Sphären des Lebens darstellt, anerkennen und das Reich Gottes fördern muß, so unrichtig ist es, daß die kirchliche Organisation einer bestimmten Kirche irgend auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben kann. Innerhalb der christlichen Entwicklung hat sich denn auch die Kirche in immer mehr einzelne Denominationen zerteilt, so daß jetzt der Staat in der Regel mehrere Kirchen umfaßt, während die Eine organisierte Kirche vor den Kirchenspaltungen die ganze Christenheit umfaßte.

So kann jetzt nur noch gesagt werden, daß die Kirchen, welche bestehen, als ihre Aufgabe nur die Pflege der christlichen Gesinnung ansehen können und daß sie diejenigen Mittel anwenden müssen, die für diesen Zweck von ihrem individuellen Standpunkt aus die geeignetsten sind. Diejenigen, die ihrer Individualität nach einer solchen Gemeinschaft zugehören, haben das ihre zu tun, damit sie diese ihre Aufgabe aufs beste erfüllen könne; aber jeder Zwang muß hier ausgeschlossen sein, insbesondere muß es jedem überlassen bleiben, welcher Kirche er sich anschließen will, und muß die Kirche sich auf diese ihre Aufgabe beschränken, und darf sich nicht als die Beherrscherin des ganzen Lebens gebärden.

Wir haben alle spezifischen Äußerungen der Religion betrachtet und gefunden, daß entsprechend der Steigerung und Vergeistigung des religiösen Lebens eine Fülle von spezifischen Betätigungen desselben, die noch einer mehr sinnlich und eudämonistisch gerichteten Stufe angehören, auf der höchsten Stufe wegfallen. Als spezifische Aufgabe der Kirche blieb nur übrig die mit Anbetung Gottes verbundene fromme Betrachtung und die Pflege der religiössittlichen Gesinnung. Einen anderen Inhalt kann die religiöse Gemeinschaft nicht mehr behalten. Die religiöse Symbolik ging in die religiöse Kunst und die religiöse Erkenntnis in die freie Ausbildung der religiösen Lehre über. Beide haben zu der Gemeinschaft nur lose Beziehung, da die Kunst im Kultus kaum mehr Verwendung finden sollte, der doch die wirkliche Gemeinschaft mit der Gottheit pflegen und es nicht bloß mit einem Bilde zu tun haben will, und da die Erkenntnis nichts dadurch gewinnt, daß eine Partialkirche sie fixiert, weil sie ihre Gewißheit in sich selbst und nicht in der Garantie einer Kirche hat,

die als Partialkirche — und nur solche gibt es — Unfehlbarkeit doch für sich nicht in Anspruch nehmen kann. Die Pflege des religiösen Lebens, welche die religiöse Gemeinschaft als ihre Aufgabe hat, kann in der höchsten Religion nur eine völlig freie sein und sie kann sich nur geistiger Mittel bedienen. Da nun aber tatsächlich verschiedene christliche Kirchen nebeneinander bestehen, so kann man für die Gegenwart nur die Forderung stellen, daß jede derselben, die immer tiefere Aneignung des christlichen Prinzips der Gottmenschheit, die immer vollkommenere Ausbildung der christlichen Persönlichkeit mit den ihrer Eigenart am meisten zusagenden Mitteln zu fördern versuchen und jedem Rückfall in ungeistige Frömmigkeit nach Kräften steuern muß.

Achter Vortrag.

Die Religion im Verhältnis zu weltlicher Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst. Schluß.

Nachdem wir die spezifischen Äußerungen des Glaubens betrachtet haben, erübrigt es noch das Verhältnis der Religion zu den weltlichen Gebieten ins Auge zu fassen. Es gibt eine weltliche Ethik, die sogar jeden Zusammenhang mit der Religion aufgibt. Es gibt eine weltliche Wissenschaft und eine weltliche Kunst. Das Verhältnis der Religion zu diesen Gebieten ist noch zu besprechen. Hier werden wir nicht wie bisher die Entwicklung von den niedrigsten zu den höheren Stufen zuziehen müssen, weil es schon eine hohe Stufe geistiger Entwicklung voraussetzt, wenn man die Frage nach einer religionslosen Ethik aufwirft. Denn wie wir gesehen haben, ist nicht nur im Anfang sondern auf einer langen Strecke des Entwicklungsweges das ethische Gesetz in seiner konkreten Ausgestaltung der Sanktion der Religion unterstellt. Wenn nun aber in einem Volke sich bedeutende Änderungen des Bewußtseins vollziehen und die ethische Auffassung mit der traditionell sanktionierten Ethik nicht mehr in Harmonie steht, so regt sich auch die Frage, ob denn die ethische Tradition wirklich göttlich sanktioniert sei. So

geschah es in Griechenland durch die Sophisten, die annahmen, daß die Satzungen der Sittlichkeit θέσει d. h. durch Übereinkunft der Menschen zustande gekommen seien. Ebenso geschah es später durch Lukian und die Epikureer, welche die Ethik von den Göttern unabhängig stellten.

In gesteigerter Weise hat sich dieser Prozeß in der christlichen Welt vollzogen. Schon italienische Humanisten der Renaissancezeit machten die Unabhängigkeit des Sittlichen von den Satzungen der Kirche geltend, während sie die religiöse Begründung der Ethik für die intellektuell Unmündigen zuließen. Ganz in demselben Geiste gingen die englischen Deisten auf die natürliche Religion zurück, indem sie annahmen, daß die Gottheit in den Gesetzen der Welt sich offenbare und daß man an das natürliche moralische Bewußtsein sich zu halten habe, während ein Bolingbrocke andererseits zugab, daß für die Masse die kirchliche Leitung nützlich sein möge. Hume hat von allen Volksreligionen eine sehr geringe Meinung, in denen Aberglaube an die Stelle der Sittlichkeit trete, und die Motive der Volksreligion führen nach ihm von der Sittlichkeit ab. Auch Bayle kennzeichnet die Gefahren des Glaubens für die Sittlichkeit, da man mit dem gewöhnlichen Glauben sittenlos sein könne, während ein Atheist wohl sittlich zu sein vermöge. Diese Denkweise hat sich in der Gegenwart gesteigert. Wir haben schon gesehen, wie Feuerbach die Religion zuletzt gegen das menschliche Handeln, den Tuismus zurückstellt, und ähnlich hat Comte in seinem Katechismus der positiven Religion in populärer Weise sich ausgesprochen: mag in früheren Perioden die Religion gute Dienste geleistet haben, für das jetzige Stadium wird sie durch die Ethik abgelöst. Auch in England machen sich ähnliche Stimmen geltend, wenn Männer wie Seeley die natürliche Religion empfehlen, die in der Verehrung des höchsten Gesetzes alles Seins bestehen soll, in welchem die Verehrung des Guten und Schönen eingeschlossen sei. Ähnlich ist es, wenn moderne deutsche Psychologen in der Gottesidee nur die höchste Gesetzmäßigkeit vertreten finden, mit der wir uns in Einklang zu setzen haben. Noch energischer wünscht Ziegler die Trennung der Sittlichkeit von der Religion, die nur Gefühlssache ist, und wenn auch nach ihm der Einfluß der Religion besonders in der Verschärfung des Bewußtseins des Bösen zum Teil gute Früchte für die Sittlichkeit getragen hat, so stellt er doch prinzipiell die Frage, ob die Religion mit der Sittlichkeit zu vereinigen sei. Am schärfsten hat wohl der Berliner Philosoph Gizycki in seiner Moral-

philosophie jeden Einfluß der Religion auf die Ethik abgelehnt und die weit verbreiteten von Amerika ausgegangenen ethischen Gesellschaften fordern unter dem Vorgange von Salter, Adler u. a. dasselbe.

Die Gründe für die Forderung einer religionslosen Moral beruhen teilweise auf der skeptischen Ansicht über die Erkennbarkeit Gottes. Denn sobald man sich wirklich klar gemacht hat, daß die Vorstellung von Gottes Existenz nur ein Produkt unserer psychologischen Tätigkeit, unserer Phantasie sei, so wird die Gottesvorstellung alle Motivationskraft verlieren. Die Gründe gegen den Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit sind aber auch praktischer Natur. Einmal soll durch die Abhängigkeit von Gott die moralische Autonomie in eine Sklavenmoral verwandelt werden, weil man nur einem vermeintlich von Gott gegebenen Gesetze Folge zu leisten habe, ohne das Recht irgendwelcher Prüfung. Sodann soll das sittliche Motiv durch die Aussicht auf den Lohn und die Strafe Gottes eudämonistisch verdorben werden, indem man so das Gute nicht um seiner selbst willen tut, sondern zum Mittel der Glückseligkeit herabwürdigt. Indem ferner die sittliche Ohnmacht des Menschen seitens der Religion betont wird, soll Quietismus an Stelle des Handelns treten und durch den Glauben an Gottes Vorsehung werde eine moralische Trägheit begünstigt, indem man sich auf Gott verlasse, statt selbst seine Pflicht zu tun. Auch die starke Reue über die Sünde wirke weit mehr lähmend als fördernd auf die sittliche Tatkraft, da der Mensch sogar glauben könne schon gut zu sein, wenn er nur bereue; jedenfalls wirke das Haften an der Reue lähmend. Auch vernachlässige man nicht selten wegen vermeintlicher Pflichten gegen Gott oder gegen die Kirche Pflichten gegen die Mitmenschen und durch den Blick auf das Jenseits werde das Interesse an dem diesseitigen Handeln gemindert. So habe das Christentum eine weltflüchtige Ethik befördert; der Sinn für wissenschaftliche Forschung werde durch den Glauben gehemmt. All diese Schädigungen der Ethik verdoppeln sich durch die Kirche, welche Dogmenglauben verlange, die Welt mit Streit erfülle und jeden Prüfenden, Zweifelnden tadle, an die Stelle des Wahrheitssinns blinde Unterwerfung unter die kirchliche Autorität setze und so diejenigen, die sich nicht ohne weiteres unterwerfen können, zur Sophistik verführe. Ein Staat und ein Volk, das den Kirchenbeamten Einfluß verstatte, werde so um den ehrlichen Sinn für Wahrheit gebracht und an die Stelle der Liebe trete Glaubenshaß gegen die

anders Gläubigen. Die Festigkeit und Mannhaftigkeit der Überzeugungstreue werde teils durch Glaubensfanatismus karrikiert, teils gelähmt durch die Versuchung, schließlich auf sophistischem Wege irgendwie den Anschluß an die herrschende Autorität zu finden.

Man wird den Grund des Zwiespalts der Sittlichkeit mit der Religion im allgemeinen immer darin finden können, daß die Anforderungen der Sittlichkeit mit dem augenblicklich geltenden Religionssystem in Konflikt kommen, weil sich ein Fortschritt in dem geistigen Leben vorbereitet, dem das überkommene Religionssystem nicht mehr genügt. Denn daß die Sittlichkeit mit der Religion überhaupt auf die Dauer im Zwiespalt sein müsse, das wird man schwerlich behaupten können. Es ist nicht richtig, daß der Vorsehungsglaube der Sittlichkeit gefährlich werden kann, wenn jemand sich als tätiges Organ der Vorsehung bestimmt weiß; es ist nicht richtig, daß die Religion die moralische Autonomie und Selbsttätigkeit vernichten muß. Es ist nur richtig, daß die erwachende Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins sich nicht mit einem Standpunkt verträgt, der ein bestimmtes Gesetz auktoritativ vorschreibt, sondern daß sie eine eigene Einsicht in die sittliche Pflicht für nötig hält. Es ist wahr, daß eine starke Betonung der Ohnmacht des Menschen, daß insbesondere ein Haften an Reuegefühlen lähmend wirkt und zu einem Quietismus verführen muß. Allein wenn das auch in manchen Religionen hervortreten mag, so ist das doch nicht notwendig. Im Gegenteil wird der Geist Gottes als die belebende Kraft aufgefaßt, welche den Menschen zu sittlichem Handeln antreibt. Nur eine Religion, welche fatalistischen Charakter trägt, welche die Freiheit der Person aufhebt, welche unpersönlich sakramentale, dingliche Gnadenwirkungen verheißt, wird der Ethik gefährlich, nicht aber eine Religion, welche die Beseelung des menschlichen Geistes durch den göttlichen zu erfahren glaubt, nicht eine Religion, in welcher der Mensch sich gerade als diese Persönlichkeit mit all ihren Kräften durch die Gottheit gewollt und getragen weiß. Auch nur da wird die Verehrung Gottes eine Einbuße für die Pflichten gegen die Mitmenschen bedeuten, wo Gott selbst nicht als ethisches Wesen erfaßt wird, das selbst uns zum sittlichen Handeln antreibt. Im Christentum ist gerade das Gegenteil der Fall, worüber schon die aus seinem Gottesbewußtsein hervorgehende sittliche Tatkraft Christi belehren kann. Auch ist die Religion nicht eine Verfälscherin der sittlichen Motive; auf der niederen Stufe, wo das Gesetz als auktoritatives dem Menschen gegenüber tritt, da ist aller-

dings noch Strafe und Lohn Motiv für das Handeln nach einem uns selbst fremden Gesetz, Furcht vor dem allmächtigen Willen, der es gegeben hat. Aber da, wo dieses Gesetz als dem eigenen vernünftigen Wesen des Menschen entsprechend erkannt wird, und wo dieses Wesen in Gottes Willen begründet gefunden wird, kann gar kein fremdes Motiv des Lohns oder der Strafe in die Sittlichkeit kommen; das um so weniger, als in der christlichen Religion es vielmehr der göttliche Geist selbst ist, der den Menschen inspiriert. Da hat er einen eigenen inneren Antrieb zum Handeln, der ihn frei bestimmt und seinem innersten Wesen keinen Zwang antut. So ist es zwar richtig, daß die Anforderungen einer höheren Moral über den Standpunkt niederer Religionen hinausgehen; aber es ist nicht richtig, daß nicht der höchsten Stufe der Moral auch eine Stufe der Religion entspricht, die sich mit ihr verträgt,

Ja noch mehr: die Moral fordert selbst die Religion, schon wegen der vielen Hemmnisse, welche dem sittlichen Handeln entgegentreten, wo uns nur die Religion die Hoffnung geben kann sie zu überwinden. Aber auch wenn diese Hemmnisse nicht existierten, würde unser Handeln in der mannigfaltigen Welt mit ihren vielerlei Gegensätzen nur dann mit Freudigkeit geschehen können, wenn wir uns dessen bewußt werden, daß wir gerade in unserer moralischen Gesinnung mit der absoluten Welturſache harmonieren. Denn wir als endliche Wesen können uns doch nicht selbst für absolut erklären. Das Bewußtsein mit einem Gott eins zu sein, der sich als die absolute Vernunft und Tätigkeit erweist, kann nur unsere Tatkraft und Vernunft erhöhen oder populär ausgedrückt das Bewußtsein, daß Gott der Vater aller Menschen sein will, kann nur die allgemeine Menschenliebe in uns erwecken und stärken. Wer sich von Gott an die Stelle gesetzt weiß, an der er ist, der wird mit doppelter Energie seiner Berufung zur Mitarbeit am Reiche Gottes Folge leisten, zumal es der göttliche Geist selbst ist, der seinen Geist belebt, erleuchtet, auf die hohe Warte stellt, von der er allein die irdischen Dinge im Lichte der Ewigkeit, im Zusammenhange des Reiches Gottes erkennen kann.

Aber freilich gilt diese Übereinstimmung nur in der Gesinnung. Wir haben gesehen, daß sich die Gebiete des sittlichen Handelns im einzelnen von der Religion und vollends von der Kirche emanzipieren, und wenn nun die Kirchen für das gesamte sittliche Handeln Vorschriften geben, wenn sie das Staatsleben beherrschen, wenn sie in das Familienleben eingreifen, wenn sie dem einzelnen seine Hand=

lungsweise in seinem Berufe vorschreiben, wenn sie das soziale Leben selbst gestalten wollen, so entsteht auch ganz von dem Glauben abgesehen, den sie eventuell auch erzwingen wollen, ein Konflikt falls sich die ethischen Vorstellungen in dieser Hinsicht weiter gebildet haben, als die kirchliche Einsicht reicht. Es gehört vielmehr gerade zu der höchsten Religion, daß sie dem einzelnen und den großen sittlichen Gemeinschaften es überläßt, in welcher Weise am besten in den konkreten Fällen die Reichsgottesgesinnung durchgeführt werde. Zu zeigen, wie in dem natürlichen sittlichen Leben am vollkommensten die Gesinnung sich betätigen könne, das ist Sache der ethischen Wissenschaft. Für das populäre Bewußtsein aber kann da, wo es sich um strittige Fragen handelt, zwar die bisherige Durchschnittssittlichkeit wie sie sich in der Sitte niedergelegt hat, maßgebend bleiben, aber doch nur solange nicht dem einzelnen Bedenken gegen dieselbe aufstoßen. Dann ist es seine Pflicht, sich über diesen Punkt, womöglich unter dem Beistand erfahrener und sittlich einsichtiger Männer, zu prüfen, wie er am besten seine christliche Grundgesinnung in solchem Falle betätigen könne. Daß dann mit einer gegebenen Einzelkirche Konflikte eintreten können, wenn diese den Anspruch erhebt, selbst zu entscheiden und das Gewissen des einzelnen zu vertreten, ist nicht zu leugnen. Aber hier wird die Frage sich erheben, ob jemand, der bisher einer solchen Kirche angehört hat, nicht gerade durch sein Mündigkeitsbedürfnis beweist, daß er einer Gemeinschaft, die die freie Diskussion abschneidet, entwachsen ist, oder es ergibt sich mindestens für ihn die Aufgabe, seinen Einfluß geltend zu machen, um die Kirche nach dieser Seite zu bessern. Wenn diese sich übrigens dessen bewußt bleibt, daß ihr Gebiet nur die Gesinnungsbildung sei, so wird sie sich selbst hier auch die nötigen Schranken auferlegen.

Am akutesten kann diese Frage in dem Gebiete der Erziehung werden, wenn hier die Kirchen mit der Erziehung zur Frömmigkeit zugleich ihren konfessionellen Typus mitteilen und das sittliche Leben nicht unter den allgemein christlichen, sondern unter den konfessionellen Typus stellen. Dem gegenüber sollte die Ethik von den konfessionellen Schranken befreit, allgemein christliche Ethik sein, d. h. eben nur die Frage beantworten, wie unter gegebenen Fällen am besten die christliche Gesinnung zur Durchführung gebracht werden könnte. Man wird hier allerdings die Forderung stellen müssen, daß in bezug auf die Ethik der Religionsunterricht das gemeinsam Christliche, die christliche Grundgesinnung herauskehren

muß. Wenn das nicht geschieht, wenn der Gegensatz der Konfessionen ohne die Weite, die das christliche Bewußtsein zugleich vorschreibt, rücksichtslos durchgeführt wird, so soll der Staat, der heutzutage interkonfessionell ist, ergänzend eintreten und in seinen Schulen dafür sorgen, daß über dem konfessionellen Gegensatz nicht das sittliche Grundprinzip verletzt werde, welches die große Idee enthält, daß alle Menschen bestimmt sind, Bürger des Gottesreiches zu werden und einander trotz aller Differenzen im einzelnen gegenseitig in Liebe zu dienen.

Kurz, als das Ideal, das wir nicht aus dem Auge verlieren dürfen, müssen wir es ansehen, daß die Begründung der Sittlichkeit auf die Religion sich auf die innerste Gesinnung erstreckt, daß es aber gerade zu der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit gehört, selbst entscheiden zu lernen, wie sie ihre Grundgesinnung betätigen muß, daß die Selbständigkeit der sittlichen Gebiete, die nach ihrer Eigenart behandelt sein wollen, vollkommen anerkannt bleibe und daß die christliche Gesinnung sich in keinem derselben anders erweisen darf, als es den eigentümlichen Gesetzen dieser Gebiete selbst entspricht.

Das können wir uns noch besonders deutlich machen an dem Verhältnis der Religion zu der weltlichen Wissenschaft und zu der weltlichen Kunst. Wir haben gesehen, wie die Religion selbst eine Wissenschaft braucht, weil sie religiöses Wissen haben will. Nun hat sich aber auch eine vollkommen selbständige weltliche Wissenschaft gebildet. Während im Mittelalter das religiöse Wissen, die Theologie alles Wissen zu beherrschen beanspruchte, hat sich jetzt die Wissenschaft von dem Einfluß der Theologie völlig emanzipiert. Die Wissenschaft hat als empirische und spekulative, als Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, empirische Psychologie und philosophische Spekulation ihre eigenen Methoden ausgebildet und in vielen Punkten Resultate gewonnen, die mit den traditionellen Glaubensvorstellungen nicht mehr zusammenstimmen. Hier droht ein Konflikt der weltlichen Wissenschaft mit dem Glauben. Dieser Konflikt ist um so bedenklicher, weil kein Mensch in Abrede stellen kann, daß es die Pflicht jedes gewissenhaften Forschers ist, nur die Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit, ohne alle Nebenrücksichten im Auge zu behalten und sich durch nichts in seinem Forschen nach der Wahrheit beirren zu lassen.

Nun nimmt aber nicht selten die Religion den Standpunkt ein: die Religion ist im Besitze der Wahrheit, die Wissenschaft sucht.

Ebendaher sei die religiöse Offenbarung die Grenze, vor der jeder Forscher halt zu machen habe, und nur soweit soll die Wissenschaft frei forschen können, als es durch die Offenbarung gestattet ist, die die Kirche meist verwaltet. Da erhebt sich also die Kirche wieder zur Richterin über die Freiheit, welche der Wissenschaft gestattet sein kann. Allein dieser Standpunkt ist völlig unhaltbar. Denn einmal ist die Religion keineswegs im Besitze der Wahrheit, sobald man unter Wahrheit Erkenntnis versteht. Denn auch das religiöse Erkennen, ja selbst das Dogma der Kirchen soll fortschreiten. Die höchste Religiosität, die die Wirkung des göttlichen Geistes im menschlichen erfährt, schließt eine fortschreitende Erkenntnis göttlicher Dinge ein und kann nicht eine solche Einschränkung des Wissenstriebes fordern, die das Streben nach selbständiger Erkenntnis lahm legte. Sodann aber ist auch die Wissenschaft keineswegs bloß immer ein Suchen. Sie hat auch schon vieles Haltbare gefunden und schreitet unaufhaltsam fort.

Um nun den Glauben sicher zu stellen, sucht man die weltliche Wissenschaft und den Glauben gänzlich zu trennen, indem man auf diese Weise sowohl die Selbständigkeit der Wissenschaft, als auch die Unabhängigkeit des Glaubens zu wahren hofft. Allein hier ergibt sich ein Zwiespalt, dem der Einheitstrieb der Vernunft am Ende doch widerspricht. Wenn man noch so stolz davon redet, daß die Religion ihre eigene Provinz habe, die der Wissenschaft nicht zugänglich sei, so heißt das in Wahrheit doch nichts, als daß die Religion sich in den Schmollwinkel zurückzieht. Tatsächlich gibt sie damit jeden Anspruch auf Erkennen auf und damit wird ihr soviel entzogen, daß sie am meisten sich selbst schädigt. Es bleiben ihr dann nur noch Gefühle oder eine Verbindung mit Gott im Willen oder in der Phantasie übrig. Man hat nun freilich auch das Erkennen auf das Naturerkennen beschränken wollen, um der Religion das übernatürliche Gebiet allein zuzuschreiben. Allein da übersieht man, daß auf die Gestaltung des religiösen Lebens auch die Naturgesetze wie die psychophysischen Gesetze einen bedeutenden Einfluß üben. Überhaupt kann es nicht ausbleiben, daß die Methoden, welche in den weltlichen Wissenschaften ausgebildet werden, auch für die Erkenntnis im religiösen Gebiete bedeutsam werden. Die Erkenntnis psychologischer Gesetze übt Einfluß auf die Auffassung der seelischen Vorgänge des religiösen Lebens; die geschichtliche Methode übt Einfluß auf die Untersuchung der religiösen Geschichte. Und es nützt nichts, wenn man von seiten der Religion sich auf die innere Er-

fahrung, auf die religiöse Beurteilung der Geschichte im Unterschiede von der historisch wissenschaftlichen zurückziehen will. Man ist sogar soweit gegangen zu sagen, daß im historischen Gebiete die religiöse und die wissenschaftliche Beurteilung nebeneinander hergehen könnten: für den religiösen Beurteiler soll dasselbe Ereignis einen anderen Sinn haben als für den wissenschaftlichen Beurteiler. Allein ein solcher Dualismus ist nicht haltbar, entweder muß sich die religiöse Beurteilung auch vor der Wissenschaft rechtfertigen können oder sie wird sich wissenschaftlich als unhaltbar, unwahr erweisen. Vollends können äußere Tatsachen nicht durch innere Erfahrung festgelegt werden, wenn sie schlecht bezeugt sind; auch muß es möglich sein, objektiv feststellen zu können, was in dem ganzen Zusammenhang der Entwicklung ein Geschichtsfaktum bedeutet. Die rein religiöse Beurteilung eines Faktums kann möglicherweise ganz subjektiv beschaffen sein und nur dem eigenen Standpunkte entsprechen. Ob aber eine solche Deutung der Geschichte berechtigt ist und auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, kann doch wieder nur durch das Erkennen entschieden werden. Überhaupt aber kann das Verständnis des Glaubensinhaltes ein ganz anderes werden, wenn sich durch die weltliche Wissenschaft präzisiere, klarere, oft auch reinere Begriffe gebildet haben, die man für die Erkenntnis des Glaubensinhaltes verwenden kann, wie der größeste Teil der gegenwärtigen protestantischen Theologie in seiner Glaubenserkenntnis z. B. in der Christologie oder in der Inspirationslehre von den psychologischen und ethischen Forschungen abhängig ist. Wenn man die alten juristischen Kategorien in bezug auf das Werk Christi aufgegeben hat, so beruht das auf dem Einfluß der neueren Ethik. Kurz, es ist nicht möglich den Glauben auf den Isolierschemel zu stellen. Die religiöse Erkenntnis ist durch den Fortschritt der naturwissenschaftlichen, historischen, psychologischen, philosophischen Erkenntnis außerordentlich beeinflußt.

Man kann weder den Standpunkt einnehmen: der Glaube hat, die Wissenschaft sucht, um so die Wissenschaft dem Glauben unterzuordnen, noch den Standpunkt, Glaube und Wissenschaft seien völlig zu trennen. Vielmehr wird sich das Verhältnis der Religion zu der weltlichen Wissenschaft darauf gründen, daß die Religion selbst, wie wir gesehen haben, am Erkennen interessiert ist und sich im religiösen Erkennen betätigt. Die Beziehung der weltlichen Wissenschaft und der Religion stellt sich also dar in der Beziehung

des religiösen Wissens zum weltlichen Wissen. Die Religion tritt durch das religiöse Wissen mit dem weltlichen Wissen in Verbindung. Wenn nun hier Irrtümer vorkommen, sei es im weltlichen, sei es im religiösen Wissen, so müssen diese auf freiem Wege durch fortgesetztes wissenschaftliches Erkennen ausgeglichen werden. Alle wissenschaftlichen Resultate — und als religiöses Wissen sind auch die Resultate des religiösen Wissens wissenschaftliche Resultate — müssen mit den der Wissenschaft zu Gebote stehenden Kriterien für die Erkenntnis der Wahrheit geprüft werden. Dieser Prozeß fordert aber volle Freiheit. Die religiöse und die weltliche Wissenschaft sind im Grunde nur Glieder der Einen Wissenschaft, in der bei der endlichen Art unseres Erkennens von verschiedenen Gesichtspunkten die Wahrheit erforscht wird. Es ist Sache der Vertreter der Wissenschaft auf freie Weise die wissenschaftlichen Untersuchungen zu führen, wobei die oberste Entscheidung nicht einer auswärtigen Macht zukommen kann. Wo einmal die wissenschaftliche Untersuchung beginnt, bleibt der Maßstab der Beurteilung der wissenschaftliche und wenn der religiöse sich als berechtigt erweisen will, so muß er sich vor der Wissenschaft als wissenschaftlich berechtigt rechtfertigen, wenn es ein religiöses Erkennen der Wahrheit geben soll. So werden die religiöse und die weltliche Wissenschaft eine Art Zwiegespräch führen, und so einander gegenseitig beeinflussen. Die religiöse Wissenschaft gibt der weltlichen allerhand neue Gesichtspunkte, wie die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, nach der Schöpfung und Vorsehung, dem ethischen Universalismus und ähnliches, während die religiöse Wissenschaft durch den Fortschritt der weltlichen Wissenschaften in bezug auf die Art, wie die Gottheit sich in dem gesamten Naturzusammenhang offenbart, den Einfluß der Entwicklungsstadien des Seelenlebens auf das religiöse Bewußtsein, die historische Methode, die Kunst der Begriffsbildung und ähnliches beeinflußt wird.

Nun aber sagt man: Die religiöse Wissenschaft mag dann ihre Erkenntnisse für sich behalten, aber sie nicht der Menge mitteilen, die sie doch nicht würdigen kann und auf Auktoritätsglauben angewiesen ist. So sucht die empirische Kirche nicht selten, weil sie durch die Popularisierung der Wissenschaft eine Erschütterung des Glaubens fürchtet, die kirchliche Praxis möglichst von dem Einfluß der Wissenschaft abzusperren. Nun ist es zwar wahr, daß nichts schlimmer ist als Halbwisserei. Aber es ist ebenso wahr, daß die Erkenntnis eine allgemeinmenschliche Aufgabe ist und daß die

Resultate der Erkenntnis nicht nur für einen esoterischen Kreis bestimmt sind. Für die Gegenwart vollends ist diese Absperrung ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn die Kirche nicht ein unfehlbares Dogma hat, weil sie selbst nicht unfehlbar ist, so ist auch ihr Dogma nicht absolut fertig, was sich jedem schon darin zeigt, daß die verschiedenen Kirchen verschiedene Dogmen haben. Man wird deshalb fordern müssen, daß sich die Kirchen dem Einfluß der religiösen Wissenschaft offen halten, die sich ihrerseits mit den übrigen Wissenschaften auseinanderzusetzen hat, daß die Kirchen überlegen, auf welche Weise sie am besten die gesicherten Resultate der Wissenschaft auch in ihrem Gebiet verwenden, daß sie eine Steigerung der religiösen Intelligenz nicht nur nicht hintanhalten, sondern begünstigen. Die Gefahr der Halbwisserei wird nicht durch Unwissenheit überwunden, sondern dadurch, daß man jedermann wenigstens eine Einsicht in die unendliche Fülle ehrlicher Arbeit und von Problemen in diesem Gebiete verschafft, welche jedem unwillkürlich Respekt abnötigt und jedes vorschnelle Aburteilen verhindert.

Die höchste Religion steht zu der weltlichen Wissenschaft in dem Verhältnis, daß sie grundsätzlich die Wissenschaft als eine Betätigung des Menschen achtet, welche im Willen Gottes begründet und als eine ethische Aufgabe anzusehen ist. Ja sie muß sogar verlangen, daß der wissenschaftliche Forscher ohne alle Nebenrücksichten mit den ihm zugänglichen Mitteln die Wahrheit erforsche. Da die Gottheit selbst die Quelle aller Wahrheit ist, so kann die höchste Form der Religiosität gar kein Interesse daran haben, daß die Wissenschaft in ihrer Freiheit eingeschränkt werde, da es vielmehr die Aufgabe der Wissenschaft selbst ist, die Irrtümer, die mit unterlaufen, durch ihre eigene Arbeit zu besiegen. Auch die Religion ist Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und der Konflikt der religiösen Wissenschaft mit weltlichen Wissenschaften kann auch nicht durch allerhand Deklamationen erledigt werden, welche von praktischer Seite gegen die Wissenschaft vorgebracht werden, sondern nur dadurch, daß die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten in ihrer wissenschaftlichen Berechtigung nachgewiesen wird und daß, wo dies nicht möglich ist, der Anspruch auf religiöse Erkenntnis in diesem Punkte aufgegeben wird. Durch die Freiheit der Forschung kann die Religion nur gewinnen, weil aus einer vollkommeneren Erkenntnis und Begründung des Weltzusammenhangs auch die Größe der göttlichen Werke in noch hellerem Lichte strahlt. Die höchste Reli-

gion will nicht die Verstümmelung des Menschen, sondern seine volle Entwicklung auch nach seiten des Erkennens. Das Bewußtsein, das die Religion dem Forscher geben kann, ein göttliches Werk zu treiben, kann nur die Gewissenhaftigkeit des Forschers fördern und den Wahrheitssinn schärfen. Angesichts aber der noch vorhandenen Mängel und Konflikte mag der Gedanke tröstlich sein, daß die Aufgabe des Erkennens nicht Sache einer Generation, sondern Aufgabe der Menschheit ist, die gerade unter dem durch echte Frömmigkeit gesteigerten Wahrheitssinn immer reichere Schätze auch auf diesem Gebiete erobert.

Was von dem Verhältnis von Religion und weltlicher Wissenschaft gilt, das gilt unter veränderten Umständen auch von der Kunst. Auch die Kunst, die anfänglich im engsten Zusammenhange mit der Religion steht, ist weltliche Kunst geworden. Zwar besteht immer noch eine religiöse Kunst fort und wird fortbestehen; aber auch von dieser haben wir gesehen, daß sie den kirchlichen Charakter, den kultischen Charakter immer mehr abstreift. Aber die Kunst hat sich auch dem weltlichen Gebiete für sich zugewendet. Es ist in bezug auf die Form durchaus natürlich, daß die Kunst selbständig wird und nach ihren eigenen Gesetzen sich betätigt, und erst in dem Maße als sie sich auf ihre Eigenart besinnt, kann sie den Gipfel erklimmen. Aber auch inhaltlich wird sie selbstverständlich weltliche Gegenstände in dem Maße ihrer Darstellung wert finden, als diese weltlichen Verhältnisse an eigenem Werte durch die neuere ethische Auffassung gestiegen sind. Daß sich die Kunst so eingehend mit der Natur befaßt, hat seinen Grund doch auch nur in der höheren Wertung der Natur in der neueren Zeit. Auch in der Natur sieht man die Spuren der Gottheit und nicht nur das; man findet in ihr eine unversiegliche Quelle des Formenreichtums, der Harmonie und Erhabenheit. So hat die Kunst auch die Natur, wie alle menschlichen Lebensverhältnisse zum Objekt ihrer Darstellung gemacht, nicht um bloß das Gegebene abzuklatschen, sondern um das Gegebene darzustellen, wie es durch die eigene Seele des Künstlers hindurchgegangen, von ihr erlebt und modifiziert ist. Nun wird man auch nicht mehr verlangen können, daß die Kunstprodukte religiös oder gar konfessionell im einzelnen beurteilt werden. Das natürliche und weltliche Schöne hat seinen eigenen Wert und wie die Wissenschaft recht hat, wenn sie in die Erforschung der Zusammenhänge des Naturlebens und der Geschichte die Gottheit einzumengen

verbietet, die vielmehr hinter dem ganzen Zusammenhange steht, so hat auch die Kunst völlig recht, wenn sie das Göttliche nicht überall einmischt, und das Geschmacksurteil hat recht, das nicht direkt in das Kunsturteil den religiösen oder gar konfessionellen Gesichtspunkt hineinbringt. Durch das Weltlichwerden der Kunst ist dieselbe nicht nur unendlich erweitert, sondern auch erst in der Selbständigkeit ihres eigenartigen Lebens erfaßt und in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt. Es wäre aber ein großer Irrtum, wenn man gerade in diesem Gebiete die Selbständigkeit nur in einer zügellosen Entfaltung der Phantasie finden wollte. Gewiß bedarf vielleicht die Kunst am allermeisten der Freiheit, um sich völlig entfalten zu können. Aber um so mehr muß der Künstler und der die Kunst Genießende in seinem Geschmacksurteil sich selbst zügeln, indem er die diesem Gebiet innewohnende Gesetzmäßigkeit respektiert, nicht bloß in der Technik, wo es sich von selbst versteht, auch in der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit der Objekte, die er darstellt, z. B. im Gebiete der Natur, oder in der psychologischen Gesetzmäßigkeit. Da er ferner selbst auch ein ethischer Mensch sein soll, so dürfen die ethischen Gesetze nicht preisgegeben, und da die Religion eine allgemeine menschliche Sache ist, so darf auch das religiöse Verhältnis, dieses innerste Heiligtum nicht verletzt werden. Aber das bedeutet nicht, daß nicht der Künstler auch das Recht hätte durch ethische Verwirrungen hindurch zu dem Ziel zu führen; nur soll das Unethische nicht triumphieren oder durch eine glänzende Form empfohlen werden. Die Schwierigkeiten liegen auch hier nicht in dem letzten Prinzip. Denn es wird wohl schwerlich viel Widerspruch finden, wenn man sagt: die religiöse Auffassung, welche die Kunst als eine Offenbarung göttlicher Harmonie und Erhabenheit betrachtet, ermöglicht es dem Künstler erst recht in die tiefsten Gegensätze sich einzulassen, weil er sie in der Gottheit gelöst weiß. So hat denn die christliche Ära auch in dem künstlerischen Gebiete eine außerordentliche Bereicherung herbeigeführt, weil die Gegensätze des Lebens vertieft und nun um so vollkommener geeint werden können, der Schmerz und die Freude, das Leiden und die Erhebung über dasselbe, die Abgründe des Bösen und ihre Überwindung, das Stirb und das Werde einander weit energischer entgegengesetzt und um so vollkommener zu einer höheren Harmonie geführt werden können. Man wird auch dagegen nicht viel einwenden, daß gerade die höchste Religion eine freie Ausgestaltung des künstlerischen, des ästhetischen Lebens begünstigt, wie

sie die Entfaltung jeder menschlichen Kraft befördert. Ja noch mehr, es ist das religiöse Bewußtsein, durch das zuletzt auch die Harmonie der weltlichen Kunst verbürgt ist. Ein Künstler kann gerade dann die Kunst um ihrer selbst willen treiben und nach ihren Gesetzen, nach ihrer Eigenart behandeln, wenn er die Einheit aller Gegensätze in der Gottheit verbürgt weiß. Ja man kann sagen: gerade deshalb kann die Kunst auch weltliche Kunst werden und in ihr das religiöse Moment, wo es hingehört, auch eine Rolle spielen, weil die Religion gar nicht mehr weltfremden Charakter trägt, sondern auch das weltliche und natürliche Leben als eine Sphäre betrachtet, die der Gottheit nicht fremd ist. Dieses im Hintergrunde stehende religiöse Bewußtsein kann alle Gebiete mit seinem Lichte verklären, ohne daß es sich bei jeder Gelegenheit in den Vordergrund drängen müßte. Kurz die Religion als persönliche Frömmigkeit und die Freiheit künstlerischen Schaffens und Genießens können sich vollkommen grundsätzlich vertragen, weil die höchste Frömmigkeit selbst auf die volle freie Entfaltung der individuellen Persönlichkeit mit all ihren Anlagen, also auch der künstlerischen Phantasie und der Bildung des Geschmackes gerichtet ist. So wird die Kunst zugleich als Glied eines großen Reiches erscheinen und wie sie mit ihrer Eigenart anderen Gebieten dient, so bedarf sie die Eigenart der anderen zu ihrer Ergänzung, so daß das Gebiet der Kunst als ein Glied im Reiche Gottes aufgefaßt wird.

Aber die Schwierigkeit beginnt, wo es sich um die konkrete Beurteilung der einzelnen Kunstwerke handelt im Verhältnis zu der gegebenen positiven Religion und um die Frage, ob die freie Kunstproduktion durch die Kirche oder durch den von der Kirche beeinflußten Staat eingeschränkt werden soll, wenn sie sich zum Mißbrauch ihrer Freiheit verleiten läßt. Hier kommt es zunächst darauf an, worin der Mißbrauch ihrer Freiheit liegt. Es kann ein Dichter fromm sein und gerade aus Frömmigkeit sich gegen das richten, was er als Mißbrauch der Frömmigkeit ansieht; es kann ein Künstler im Grunde sittlich sein und sich gegen das richten, was er für Unsitte oder unsittlich hält. Man wird hier jedenfalls in dem Urteil über ein Kunstwerk große Vorsicht und Besonnenheit üben müssen, und nicht den Angriff auf bestimmte einzelne religiöse Vorstellungen oder Sitten oder gar notorische Mißbräuche mit einem Angriff auf die Religion überhaupt verwechseln dürfen. Ebenso aber wird auch eine Kirche gut tun, die Kritik, die gegen sie als eine öffentliche Institution in einem Kunst-

werke geübt wird, nicht sofort zum Gegenstand der Verfolgung des Kunstwerks zu machen. Gerade die Kirchen als Anstalten zur Pflege der christlichen Gesinnung haben allen Grund nicht zu schnell an die Macht zu appellieren und wenn sie sich nicht für absolut vollkommen halten können, sich zu fragen, ob nicht in dieser Kritik berechtigte Momente enthalten seien, zumal, wenn sie nicht gegen die Religion überhaupt sich richtet. Berechtigt ist der Eingriff der Macht in die Freiheit doch nur da, wo in der Tat gar keine Kunstleistung vorliegt, sondern nur unter der Maske der Kunst auf die Roheit und Sinnlichkeit der Masse spekuliert wird. Viel wird mit einem Eingriff der staatlichen Macht auch hier nicht erreicht werden. Es wird vielmehr immer ein Zeichen großen Verfalls in der Erziehung sein, wenn solche Dinge weithin Anklang finden. Der gesunde Sinn lehnt solche Produkte instinktiv ab und sie gehen da, wo er noch einigermaßen herrscht, an ihrer eigenen Nichtigkeit zugrunde. Es ist in allen Dingen eine positive Wirksamkeit das Bessere als die bloß einschränkende. Eine Gegenwirkung durch die Bildung eines guten Geschmacks ist hier das Wertvollere. Freilich kann der ästhetische Geschmack positiv nur durch gute Kunstwerke selbst gebildet werden. So muß Gelegenheit gegeben werden, daß das Volk Freude an den edleren klassischen Idealen gewinne, worauf man in der Erziehung hinwirken kann. Wo sich ein Sensationsbedürfnis in der Kunst ausgebildet hat, wo der Künstler um sein Brot zu verdienen, zu der Masse herabsteigt, statt die Masse zu sich emporzuziehen, da ist ein Verfall eingetreten, der auf einen Mangel an Idealismus hinweist, der sowohl in dem Sensationsbedürfnis sich zeigt als in der Herabwürdigung der Kunst zur Dienerin der Instinkte der Masse. Es ist wenig wahrscheinlich, daß man diesen Verfall durch Verbote wesentlich aufhält, zumal gerade, wenn der Verfall da ist, diese Verbote vielfach als Eingriffe in die berechtigte Freiheit der Kunst erscheinen und den Pfuscher zum Märtyrer machen. Die Wiedergeburt der Kunst kann nur auf positivem Wege angebahnt werden. Man sei überall bestrebt, eine besonnene Kunstkritik zu üben, die sich nicht in oberflächlichem Gerede ergeht, sondern auf einer tieferen zusammenhängenden Grundlage ästhetischer Wissenschaft ruht. Wie die Wissenschaft sich selbst helfen muß gegen ihre Irrtümer, so ist auch die wirksamste Gegenwirkung gegen verderbliche Kunstwerke eine vernünftige Kunstkritik, und eine bessere künstlerische Produktion. Beides freilich, insbesondere das letztere kann man nicht erzwingen. Hier hängt die

Kunst von der Gesamtentwicklung der Nation ab, insbesondere von dem Zustand der Sittlichkeit und Frömmigkeit der Nation. Wo der Glaube — nicht im Sinne eines bestimmten Glaubens an eine gegebene fixierte Lehre — sondern der Glaube als echte Gottesgemeinschaft herrscht, da schließt die Frömmigkeit die volle Betätigung der Phantasie in sich, weil sie alles echt menschliche nicht aufhebt, sondern kräftigt; da verbürgt aber auch die Frömmigkeit den rechten Gebrauch der Freiheit, weil hier die Grundstimmung, von welcher die Tätigkeit der Phantasie beeinflußt ist, darauf gerichtet ist, für alle Gegensätze des Weltlebens, die man auf das tiefste empfindet, die versöhnende Macht in der Gottheit zu finden, die ebenso die Quelle der Harmonie und Schönheit, wie die Quelle der Wahrheit ist. Die Kunst kann in ihren verschiedenen Zweigen ein Abbild der ganzen Welt sein und überall durch die Gegensätze hindurch die verborgene Harmonie ahnen lassen, die der Welt zugrunde liegt. Eben deshalb aber kann sie und soll sie auch das Göttliche in freier Weise im Abbilde darstellen, das doch auch in der Welt sich offenbart, und auch das Religiöse soll Gegenstand der Kunst bleiben. Die weltliche Kunst wird so wenig die religiöse Kunst verdrängen wie die religiöse die weltliche. Beide gehören zusammen und bilden erst vereint das Eine große Gebiet der Kunst.

Die Religion bleibt aber nicht in der Beziehung zu den einzelnen Gebieten des Lebens stehen. Das Verhältnis des Ich zu der Gottheit ist in der absoluten Religion der Einheitspunkt für das ganze Leben, der Mittelpunkt des Bewußtseins und so werden auch alle Beziehungen des Ich zu der Welt, alle religiössittlichen Betätigungen des Ich durch das Ich zusammengehalten, das sich mit Gott eins weiß. Eben dadurch weiß sich die Person als die Totalität, die in sich geschlossen ist und nur in all ihren Betätigungen ihr gottmenschliches Leben erschöpft. So bewahrt die richtig aufgefaßte Religion vor Einseitigkeit, indem sie alle Funktionen als gottgewollte hinstellt. Auch die Person selbst kann sich nur als ein Glied des Ganzen auffassen, als Glied des Gottesreiches. Die religiöse Betrachtung vereint alle Güter in dem universalen Gottesreiche, die Person wie die Familie, das soziale Leben wie den Staat, die Wissenschaft wie die Kunst, und das Bewußtsein im Reiche Gottes wirksam zu sein, ist das gemeinsame Band aller Funktionen. Der Fromme wird auch alle Ereignisse auf seine Tätigkeit im Gottesreiche beziehen, indem wir uns berufen wissen für die Arbeit am Reiche Gottes, so daß wir auch kräftig werden selbst das Leiden

in Tat zu verwandeln. Eben damit bewahrt die höchste Religion davor, alles nur vereinzelt zu betrachten; denn alles wird auf den einen großen Zweck bezogen, in dem alle Größen zur Einheit zusammengefaßt sind. Hiedurch setzt uns die Religion auch in den Stand, uns vom Moment unabhängig zu machen, alles Zeitliche, Vergängliche in das Licht der Ewigkeit zu stellen, alle Spannungen des Lebens in dem Frieden Gottes zu versöhnen. Wenn wir die Unvollkommenheit der Gegenwart, aller endlichen Produkte inne werden, so ist es die Religion, die uns lehrt, daß unsere Ideale nicht leere Vorstellungen sind; denn die Gottheit als die unerschöpfliche Quelle aller Vollkommenheit kann uns die Hoffnung geben, die Unvollkommenheiten zu überwinden. In der Gottheit sind die Ideale des Wahren, Schönen, Guten zur Einheit verbunden und so dürfen wir auch hoffen, daß der Eine göttliche Geist, der die Menschen beseelt, eine immer vollkommenere harmonische Weltgestaltung durch ihre Tätigkeit herbeiführt. Es bleibt dabei, die konzentrierteste Macht der Welt ist die in Gott gegründete Persönlichkeit, die sich harmonisch in der Welt betätigt, die sich in den Dienst des Reiches Gottes stellt, die ihr Bewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert, und des Gottes voll ist. Mag der Religion in ihren einzelnen Phasen, in ihren verschiedenen Erscheinungsformen noch so viel Unvollkommenes anhaften, die Religion der Gottmenschheit bleibt ein Ideal, das seine Größe in sich selbst trägt. Hier hat der Mensch den Mittelpunkt gefunden, von dem aus er das Leben mit all seinen Gegensätzen ruhig betrachten kann, wo alles Kleinliche vor der Majestät und Erhabenheit der Gottheit verschwindet, wo alles Große erst in seiner wahren und bleibenden Größe gewertet wird.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 508


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 508